



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

UNIVERSITÀ CA' FOSCARI DI VENEZIA
FACOLTÀ DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE

CORSO DI LAUREA SPECIALISTICA INTERATENEO IN
SCIENZE DELLE RELIGIONI

La Fede Bahá'í in India.
Origini e sviluppi di una nuova religione.

Relatore:
Chiar.mo Prof. Antonio RIGOPOULOS

Francesco STERMOTICH CAPPELLARI
548401-SDR

Anno Accademico 2008-2009

A mia madre,

*vampa ridente
dei mondi dell'Oltre*

**LA FEDE BAHÁ'Í IN INDIA.
ORIGINI E SVILUPPI DI UNA NUOVA RELIGIONE.**

Nota sulla trascrizione 4

INTRODUZIONE..... 5

1. *Il movimento Shaykhí, il Báb e il Babismo*..... 6

2. *Bahá'u'lláh e il Bahaismo* 7

3. *Riflessioni metodologiche* 7

**CAPITOLO I. LE ORIGINI: LINEAMENTI STORICI DEI PRIMI RAPPORTI FRA LA
FEDE BAHÁ'Í E L'INDIA**

1. Dall'India alla Persia: i credenti bábí di origine indiana 9

1.1. *I primi bagliori: Shaykh Sa'id-i-Hindí*..... 9

1.2. *Siyyid Başır-i-Hindí*..... 13

1.3. *Qahru'lláh detto "il derviscio"* 18

1.4. *Sá'en-i-Hindí*..... 19

2. Dalla Fede Bábí a quella Bahá'í..... 20

2.1. *Universalismo bahá'í e compimento delle attese millenaristiche*..... 24

2.1.1. *Il sostrato teologico dell'universalismo bahá'í*..... 25

2.1.2. *Religione e religioni: trascendenza e storia*..... 32

2.1.3. *Inclusivismo ed esclusivismo*..... 35

2.1.4. *Cosmopolitismo* 42

2.1.5. *Millenarismo*..... 47

2.2. *Quietismo e riformismo politico, misticismo e legalismo*..... 54

2.2.1. *Il quietismo riformista* 54

2.2.2. *La legge mistica* 58

3. Jamálu'd-Dín Effendi e i primi sviluppi della Fede Bahá'í in India 66

3.1. *Gli Afnán di Bombay e la prima casa editrice bahá'í*..... 66

3.2. *Dalla Persia all'India: i viaggi di insegnamento di Jamál Effendi*..... 69

3.2.1. *I mistici şúfi seguaci di Bahá'u'lláh* 71

3.2.2. *Primo viaggio in India (1875-1878)* 75

3.2.3. *Burma, breve ritorno in India e sud-est asiatico (1878-1886)* 80

3.2.4. *Siyyid Muşţafá Rúmí (n. 1845 – m. 1944)*..... 83

3.2.5. *Partenza per 'Akká (1886)*..... 85

3.2.6. *Secondo viaggio in India e in Asia centrale (1888-1896)*..... 85

3.2.7. *Ritorno ad 'Akká (1896)*..... 88

3.3. *Considerazioni sull'ingresso della Fede Bahá'í in India*..... 89

3.4. *Considerazioni sul concetto di "insegnamento" nella Fede Bahá'í*..... 91

3.5. *Considerazioni sui metodi di insegnamento di Jamál Effendi* 96

CAPITOLO II. LA FORMAZIONE E L'ESPANSIONE DELLA COMUNITÀ BAHÁ'Í INDIANA E L'INCONTRO CON LA TRADIZIONE HINDŪ

1. Sviluppo della comunità indiana durante i ministeri del “Maestro” e del “Custode”	100
1.1. <i>Periodo di sviluppo sotto la guida del “Maestro” (1892-1921).....</i>	<i>101</i>
1.2. <i>Alcuni importanti credenti della giovane comunità bahá'í indiana.....</i>	<i>110</i>
1.2.1. <i>Narayanrao Rangnath Shethji, detto “VakíI” (n. 1886 – m. 1943)</i>	<i>110</i>
1.2.2. <i>Pritam Singh (n. 1881 – m. 1959)</i>	<i>113</i>
1.3. <i>Sviluppi successivi sotto Shoghi Effendi (1921-1957).....</i>	<i>114</i>
2. Intellettuali e guide religiose indiane e il loro rapporto con la Fede Bahá'í.....	119
2.1. <i>Gandhi</i>	<i>120</i>
2.2. <i>Tagore.....</i>	<i>122</i>
2.3. <i>Il movimento di Aurobindo.....</i>	<i>123</i>
3. Espansione della Fede Bahá'í e l'incontro con le masse (dal 1957 ad oggi)	125
3.1. <i>Brevi lineamenti storici.....</i>	<i>126</i>
3.2. <i>L'incontro con lo Hindūismo e il Kalkin avatāra</i>	<i>128</i>
3.3. <i>Scuole bahá'í e attività di servizio sociale</i>	<i>131</i>
3.3.1. <i>Liceo New Era, Panchgani, Maharashtra</i>	<i>132</i>
3.3.2. <i>Scuola Bahá'í secondaria, Tadong, Sikkim.....</i>	<i>133</i>
3.3.3. <i>Istituto New Era per lo sviluppo, Panchgani, Maharashtra</i>	<i>133</i>
3.3.4. <i>Scuola Rabbani, Susera, Gwalior, Madhya Pradesh</i>	<i>134</i>
3.3.5. <i>Istituto Bahá'í Professionale per donne rurali, Indore, Madhya Pradesh</i>	<i>134</i>

CAPITOLO III. IL TEMPIO DI LOTO: ESPERIENZA SUL CAMPO

1. Significato spirituale e sociale del Mashriqu'l-Adhkár	136
1.1. <i>Il tempio bahá'í</i>	<i>136</i>
1.2. <i>La preghiera come “rimembranza-di-ciò-che-è”</i>	<i>139</i>
1.3. <i>Il simbolismo del Mashriqu'l-Adhkár</i>	<i>141</i>
2. Il Tempio di Loto di Nuova Delhi	144
2.1. <i>Costruzione, struttura ed organizzazione del Mashriqu'l-Adhkár indiano</i>	<i>144</i>
2.2. <i>Riferimenti ai significati simbolici del “loto”</i>	<i>148</i>
2.3. <i>Il simbolo del “Più Grande Nome”</i>	<i>156</i>
3. Esperienza di ricerca sul campo.....	159
3.1. <i>“Incredible India”</i>	<i>160</i>
3.2. <i>Un luogo di incontro religioso, culturale e sociale.....</i>	<i>161</i>
3.3. <i>Un luogo di silenzio</i>	<i>163</i>
CONCLUSIONI.....	165
BIBLIOGRAFIA	168
<i>Ringraziamenti.....</i>	<i>184</i>

Nota sulla trascrizione

Il sistema che abbiamo deciso di adottare per la trascrizione dei termini di origine araba e persiana è basato su quello approvato dal “Tenth International Congress of Orientalists” tenutosi a Ginevra nel 1894 e adottato dal “Council of The Royal Asiatic Society” nell’ottobre del 1896. La decisione è ricaduta su un sistema così antico, poiché esso fu utilizzato dal Custode della Fede Bahá’í, Shoghi Effendi, nella traduzione inglese dei testi *bahá’í*. La scelta di adottare lo stesso metodo arcaico, ad ogni modo chiaro e preciso e non scostantesi grandemente dagli altri sistemi oggi utilizzati, ha dunque permesso di ottenere uniformità in tutto il presente lavoro nelle citazioni dalle fonti primarie. Si veda l’esposizione dettagliata dell’intero sistema in *The Bahá’í World*, volume XX, preparato sotto la supervisione della Casa Universale di Giustizia, Bahá’í World Centre, Haifa 1998, p. 1056.

È stato scelto di non traslitterare correttamente i nomi geografici e di persona nel momento in cui la traslitterazione comune e corrente permette una loro più facile ed immediata identificazione.

INTRODUZIONE

Fra le comunità che raccolgono i credenti della Fede Bahá'í, quella indiana risulta essere oggi la più grande del mondo. Abbiamo ritenuto importante svolgere uno studio su di essa per molteplici motivazioni. Innanzitutto, fin dai primi anni del suo sviluppo in India fu, come mostreremo, una comunità piccola, ma influente, estremamente eterogenea ed in continua e costante crescita. Riteniamo che, nonostante i due milioni e duecentomila credenti *bahá'í* presenti oggi sul suolo indiano siano una piccolissima percentuale della popolazione totale, i raggiungimenti della comunità in diversi campi possono destare gli interessi degli studiosi sotto differenti punti di vista: storico, letterario-religioso, sociologico, antropologico. Una ulteriore motivazione è data dall'interesse certamente suscitato da un fenomeno religioso e sociale che ha avvicinato credenti del tutto diversi fra loro. L'estrema eterogeneità degli elementi all'interno della comunità – membri provenienti da caste intoccabili come brahmaniche, da orizzonti hindū, sikh, musulmani, zoroastriani e cristiani, abitanti dei grandi centri urbani come di sperduti villaggi rurali – fa sì che la comunità *bahá'í* indiana possa essere considerata uno degli esperimenti riusciti della storia, considerando che l'accostamento di gruppi umani diversi fra loro si è realizzato in un movimento mosso da una visione comune e cooperante verso un medesimo scopo. Infine, la totale mancanza, a livello accademico, di uno studio globale che comprenda la storia e l'analisi delle origini e degli sviluppi della comunità indiana *bahá'í* ci ha spinto fortemente ad occuparci di questo fenomeno religioso.

Il nostro percorso argomentativo si muoverà a partire dai primi rapporti che furono stabiliti fra il babismo, stadio iniziale del futuro sviluppo bahaista, e l'India. Il passaggio storico dal movimento *bábí* a quello *bahá'í* ci darà l'opportunità di sviscerare alcune tematiche fondamentali che differenziarono un movimento religioso dall'altro e che divennero centrali nelle dottrine e nella vita della nuova comunità. Seguentemente analizzeremo l'operato di un insegnante *bahá'í*, Jamál Effendi, che si mosse nella terra indiana come un mistico *ṣúfí* e gettò le fondamenta delle prime comunità in diverse aree dell'India e dell'Asia.

Nel capitolo centrale del presente lavoro avremo modo di seguire lo sviluppo storico che dalla piccola comunità di Bombay ha portato alla formazione di una

comunità estesa a tutto il subcontinente, analizzandone le fasi principali dell'evoluzione dopo il trapasso di Bahá'u'lláh, fondatore della Fede Bahá'í. Ci soffermeremo su alcuni dei numerosi contatti che si ebbero fra il piccolo gruppo di *bahá'í* e gli intellettuali ed i religiosi indiani dell'epoca, come Gandhi e Tagore. Infine, analizzeremo la più recente fase storica, quella che vide l'entrata di interi villaggi *hindū* nella comunità, col seguente avvicinamento alla millenaria tradizione religiosa indiana.

Nell'ultimo capitolo ci soffermeremo sull'analisi della simbologia e della storia del primo tempio *bahá'í* indiano, costruito nel sud della capitale. Emergeranno le dimensioni sociali, mistiche e simboliche di questo luogo di meditazione e preghiera aperto indistintamente a tutte le genti. In particolare sarà analizzata la simbologia del fiore di loto, la cui forma ha ispirato l'architettura del tempio.

Prima di addentrarci nel vivo delle argomentazioni, offriremo di seguito delle conoscenze minime per poter collocare spazio-temporalmente i fenomeni che tratteremo.

1. Il movimento Shaykhí, il Báb e il Babismo

Shaykh Aḥmad Aḥsá'í (n. 1753 – m. 1826) fu un eminente filosofo dalle tendenze *ṣūfí* e neo-platoniche, fondatore del movimento sciita duodecimano Shaykhí sviluppatosi in Iran e in Iraq, movimento da cui provennero molti esponenti della successiva religione *bábí*. Le interpretazioni allegoriche e spiritualizzate della simbologia religiosa islamica tradizionale e la tensione escatologica presente nel suo pensiero, condussero Siyyid 'Alí Muḥammad Shírází (n. 1819 – m. 1850), soprannominato seguentemente il Báb (la porta), a raccogliere le tendenze millenaristiche che fervevano al tempo e a proclamarsi, nel 1844, colui che era tramite della volontà del nascosto dodicesimo Imám – concepito nel babismo come una figura posta su di un piano metafisico – e, in seguito, a proclamare apertamente la fine dell'Islám e a dare vita ad una nuova religione, caratterizzata da una forte componente riformistica e, allo stesso tempo, esoterica. Egli diceva di essere il precursore di una figura che doveva ancora rivelarsi, una figura escatologica universale attesa da tutte le religioni. Il suo movimento fu quello che indubbiamente assunse la più grande importanza durante il Diciannovesimo secolo in Persia ed ebbe

delle consistenti ripercussioni sociologiche. Più di ventimila furono i suoi seguaci torturati e uccisi. Egli stesso fu fucilato nel 1850.

2. *Bahá'u'lláh e il Bahaismo*

Mírzá Ḥusayn-‘Alí Núrí (n. 1817 – m. 1892), soprannominato Bahá'u'lláh (Gloria di Dio), fu uno dei membri a capo del movimento *bábí*. Nel 1852 fu torturato ed incarcerato a Tehran. Nella cella in cui era incatenato disse di aver vissuto una intensa esperienza mistica in cui gli venne rivelata la sua missione e la sua natura divina. Egli fu espulso dal suo paese di origine e fu ripetutamente esiliato col preciso scopo di allontanarlo sempre più dalla Persia. A Baghdad, nel 1863, proclamò di essere la figura profetica predetta dal Báb. Il suo messaggio era basato su di una commistione profonda di elementi mistici, cosmopolitici, riformistici fondati sull'unità degli uomini e delle religioni e miranti alla realizzazione della pace mondiale. L'ultimo confino fu in Palestina, sotto il dominio dei turchi ottomani, nella città di 'Akká. Dopo la morte di Bahá'u'lláh nel 1892, la guida della comunità passò per sua volontà al figlio maggiore 'Abdu'l-Bahá e, trapassato quest'ultimo nel 1921, al nipote Shoghi Effendi fino alla sua morte, avvenuta nel 1957. Nel 1963 fu eletta la prima Casa Universale di Giustizia, organo internazionale previsto da Bahá'u'lláh al vertice del sistema amministrativo *bahá'í*, fondato su assemblee locali i cui membri sono eletti dalla comunità dei credenti – elettori ed eleggibili senza candidature – e su assemblee nazionali. Ad Haifa, dietro indicazione di Bahá'u'lláh, fu eretto sul monte Carmelo il mausoleo che custodisce le spoglie del Báb. La Palestina, nell'odierno Israele, divenne così la Terra Santa anche per la comunità *bahá'í*, suo centro spirituale ed amministrativo.

3. *Riflessioni metodologiche*

Nello svolgimento del presente lavoro abbiamo utilizzato il bagaglio di conoscenze fornito dallo studio delle Scienze delle Religioni. L'approccio adottato al fenomeno religioso si è dunque caratterizzato come interdisciplinare. Diverse scienze sociali sono state utilizzate per sondare il fenomeno religioso da più prospettive. In particolare, in questo percorso di ricerca è stata utilizzata una metodologia storica, nella raccolta e nello studio delle fonti primarie e secondarie (a cui è stato dato un grande rilievo), simbolista, nell'analisi dei simboli fondanti la religione in questione

ed antropologica, nell'esperienza che chi scrive fece in India per tre mesi ed in Iran per due. In India è stata raccolta la gran parte del materiale utilizzato, tra cui libri, articoli accademici e giornalistici, testimonianze dirette, interviste. È stato condotto uno studio sul campo basato su di una esperienza di vita nel tempio *bahá'í*. Le interviste effettuate non sono state utilizzate singolarmente, ma hanno creato una visione d'insieme del fenomeno che ha arricchito il materiale scritto.

È stato difficile vincere la timidezza degli indiani, quindi, abbandonati strumenti quali registratori e taccuini dopo i primi insuccessi, le interviste si sono svolte come semplici conversazioni, registrate poi su un diario di ricerca.

CAPITOLO I. LE ORIGINI: LINEAMENTI STORICI DEI PRIMI RAPPORTI FRA LA FEDE BAHÁ'Í E L'INDIA

1. Dall'India alla Persia: i credenti bábí di origine indiana

La storia della Fede Bahá'í sotto i cieli dell'India affonda le sue radici nel terreno dei primi credenti del Profeta araldo di questa religione. Abbiamo potuto constatare, nel precedente capitolo introduttivo, come i due movimenti religiosi, quello *bahá'í* e quello *bábí*, siano profondamente intrecciati nella storia, nelle dottrine, nelle aspirazioni, e nelle profezie che li legano. Non ci sembra dunque fuori luogo affermare che l'inizio delle relazioni che intercorrono fra la religione *bahá'í* e il mondo indiano risalga ai primissimi albori della storia *bábí*. Non sarà possibile fornire in queste pagine, per motivi di coerenza con il discorso che verrà trattato, un resoconto completo della storia e del pensiero *bábí*¹, tuttavia ci limiteremo a tratteggiarne alcuni aspetti che permetteranno di introdurre i personaggi, ferventi credenti del Báb provenienti dall'India, su cui vorremmo soffermarci. Dei seguaci *bábí* che ricevettero i natali dalla terra indiana, ne possiamo ricordare almeno quattro: Shaykh Sa'íd-i-Hindí, Siyyid Bašír-i-Hindí, Qahru'lláh detto "il derviscio" e Sá'en-i-Hindí. Offriremo nelle pagine successive una panoramica storica dei resoconti della loro esistenza.

1.1. I primi bagliori: Shaykh Sa'íd-i-Hindí

Tra i più importanti credenti indiani sopra menzionati, vi è sicuramente Shaykh Sa'íd-i-Hindí, figura senza dubbio misteriosa su cui le letterature e le storiografie sia *bábí* che *bahá'í* non gettano sufficiente luce, per mancanza di materiale storico² su cui fondarle. Egli, tuttavia, può essere considerato uno dei più importanti credenti

¹ Per approfondire l'argomento si possono consultare i seguenti studi: MacEoin Denis, voci "Báb" e "Babism", in "Encyclopaedia Iranica", [http://www.iranica.com] visionato il 10 aprile 2008; Balyuzi H. M., *The Báb – The Herald of the Day of Days*, George Ronald, Oxford 1973; Muḥammad-i-Zarandí (Nabíl-i-A'ẓam), *The Dawn-Breakers – Nabíl's Narrative of the Early Days of the Bahá'í Revelation*, tradotto ed edito da Shoghi Effendi, Bahá'í Publishing Trust, Wilmette 1996; Effendi Shoghi, *God Passes By*, Bahá'í Publishing Trust, Wilmette 1974, pp. 2-86; Browne E. G., *Materials for the study of the Bábí Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 1961; Nicolas A. L. M., *Seyyèd Ali Mohammed dit le Báb*, Dujarric & Cie, Paris 1905.

² Shaykh Sa'íd-i-Hindí, a differenza di altri primi credenti, non lasciò nulla di scritto.

della rivelazione *bábí*, il cui stadio spirituale viene riconosciuto dal Báb con il titolo di “lettera del Vivente” (*Hurúf-i-Hayy*³). Suddetto titolo risulta essere di particolare importanza, in quanto si riferisce a quei diciotto primi credenti che, da soli e senza suggerimento alcuno – secondo i resoconti storiografici *babí* e *bahá’í* – riconobbero il promesso *Mahdí*⁴, o *Qá’im*⁵, nella figura di Siyyid ‘Alí-Muḥammad Shírází, detto il Báb. Nel *Bayán* persiano (*Váhid* I, *Báb* 2), testo fondamentale della rivelazione *bábí*, il Báb esprime con parole elevatissime il rango spirituale di quei primi credenti:

«Tous ceux-là forment le nom du Vivant, car ce sont les noms les plus proches de Dieu: ceux qui sont autres qu’eux sont guidés par leur action indicatrice, car Dieu a commencé par eux la création du Bayán, et c’est vers eux qu’il fera revenir cette création du Bayán. Ce sont des lumières qui éternellement dans le passé se sont prosternées et qui se prosterneront éternellement dans l’avenir devant l’arch [throne] céleste.»⁶

Risulta dunque evidente da queste parole il peso e la considerazione che questo personaggio indiano, Shaykh Sa’íd-i-Hindí, ebbe tra i seguaci del Báb.

Per comprendere a pieno il ruolo di Sa’íd-i-Hindí, vorremmo brevemente soffermarci su questo momento aurorale della religione che stiamo studiando,

³ La parola *Hayy*, Vivente, risulta essere un nome di Dio avente valore numerico di diciotto. Le diciotto lettere del Vivente negli scritti *bábí* vengono chiamate “apostoli del Báb”, “ministri della sua Fede”, “propagatori della sua luce”, “le prime lettere generate dal Punto Primo” (uno degli appellativi del Báb), “i primi rivoli scaturiti dalla sorgente della nuova rivelazione”. Esse, più il Punto Primo (*nuqti-yi-úllá*), costituiscono il *vahíd*, l’unità, parola avente valore numerico di diciannove, numero a base di ogni pratica rituale, a base del calendario di diciannove mesi di diciannove giorni, a base di ogni computo relativo a leggi di natura economica. Inoltre, il numero diciannove nel *Bayán* è espressione dell’inizio e della fine, del manifesto e del celato, essendo composto dai numeri uno, primo numero della serie numerica, e nove, ultimo numero della serie numerica. Sui molteplici significati matematici e simbolici di questo numero nel Corano e negli scritti delle religioni *bábí* e *bahá’í* si veda l’interessante articolo di Cameron Robert T., *The Disconnected Letters of the Qur’an and the Significance of the Number Nineteen*, [http://bahai-library.com/unpubl.articles/disconnected.html] visionato il 15 aprile 2008.

⁴ Nella escatologia islamica, sunnita e sciita, è il “Ben Guidato”, la figura redentrice che, secondo le diverse interpretazioni, vivrà sette, nove o diciannove anni sulla terra ristabilendo la giustizia, prima dell’arrivo del “Giorno”, ovvero del Giorno del Giudizio in cui il Cristo ritornerà. Secondo la visione escatologica *bábí-bahá’í*, il Báb preparò gli uomini alla fine del ciclo profetico di seimila anni aperto da Adamo e all’apertura di un nuovo ciclo, quello del compimento della profezia inaugurata dalla venuta di “Colui che Dio manifesterà”, figura identificata dai *bahá’í* con Bahá’u’lláh, il ritorno del Cristo. La fine del mondo viene concepita come la fine di un ciclo religioso e l’inizio di una nuova era viene concepita come l’inizio di un nuovo ordine mondiale in cui vigono nuovi insegnamenti e istituzioni divinamente ordinate. Il lasso di tempo che separa il Báb da Bahá’u’lláh è di diciannove o nove anni, a seconda che si consideri il periodo che va dalla dichiarazione del Báb (22 maggio 1844) alla dichiarazione di Bahá’u’lláh (21 aprile 1863) oppure il periodo dalla dichiarazione del Báb all’esperienza mistica dell’intimazione divina di Bahá’u’lláh nel *Síyáh-Chál* nel 1853.

⁵ È “Colui che sorge”, figura messianica sciita assimilabile al concetto di *Mahdí*.

⁶ Báb, *Le Bayán Persan*, tradotto in francese dal persiano da A. L. M. Nicolas (4 volumi), Librairie Paul Geuthner, Paris, 1911-14, volume 1, pp. 24-25.

tratteggiando quei primi momenti in cui il Báb incontrò il suo primo discepolo. La notte della vigilia del quinto giorno di *Jámádiyū'l-Avval* dell'anno 1260 dell'era musulmana, corrispondente alla sera del 22 maggio 1844 dell'era cristiana⁷, il discepolo del maestro Siyyid Kázim-i-Rashtí⁸ della scuola *Shaykhí*, il giovane Mullá Husayn⁹, incontrò Siyyid 'Alí-Muḥammad Shírází e riconobbe il suo stadio profetico.¹⁰ In quella occasione, alla fine del loro incontro, furono pronunciate – secondo il resoconto della prima “lettera del Vivente” – queste parole dal Báb:

«O tu, che sei il primo a credere in Me! In verità ti dico, Io sono il Báb, la Porta di Dio, e tu sei il Bábu'l-Báb, la porta di quella Porta. Diciotto persone devono, all'inizio, spontaneamente e di propria iniziativa, accettarMi e riconoscere la Verità della Mia Rivelazione. Senza avvertimenti o inviti, ciascuno di loro deve liberamente cercare di trovarMi. E quando il loro numero sarà completo, uno di essi dovrà essere scelto per accompagnarMi in pellegrinaggio alla Mecca e a Medina. Là presenterò il Messaggio di Dio allo Sceriffo della Mecca. Tornerò poi a Kúfih, dove, nel Masjid di quella santa città, annunzierò ancora la Sua Causa. Tu hai il dovere di non rivelare, né ai tuoi compagni né ad altre persone, ciò che hai visto e sentito. Dedicati nel *Masjid-i-Ílkhání* alla preghiera e all'insegnamento. Ti raggiungerò anch'Io per la preghiera collettiva. Fa attenzione che il tuo atteggiamento verso di Me non tradisca il segreto della tua Fede.»¹¹

⁷ Il 22 maggio risulta essere una delle commemorazioni religiose più importanti nella vita della comunità bahá'í; nello specifico è una delle nove feste sacre del calendario *bahá'í*.

⁸ Leader della scuola *Shaykhí* nominato dal maestro *Shaykh* Ahmad al-Aḥsá'í in persona prima della sua morte nel 1826. Sotto la sua guida il movimento *Shaykhí* fu soggetto a numerose critiche da parte degli 'ulamá sciiti e gradualmente uscì dal seno dello sciismo duodecimano. Siyyid Kázim morì nel gennaio del 1844 senza nominare un'altra guida a capo del movimento. Secondo le fonti *bahá'í* egli ordinò ai suoi discepoli di spargersi per tutta la Persia cercando colui che sarebbe stato il ritorno spirituale, non fisico o reincarnazionistico, del dodicesimo *Imám* entrato in occultamento nel 874. Per ritorno (*raj'a*) spirituale si intende la riapparizione delle qualità intime del dodicesimo *Imám* nella futura figura profetica, non il ritorno del suo corpo o della sua essenza.

⁹ Mullá Husayn-i-Buṣhrú'í (1813-1849), fu la prima Lettera del Vivente del movimento bábí. Fu per nove anni studente di Siyyid Kázim-i-Rashtí e per cinque anni ardente seguace del Báb. Morì nella battaglia combattuta al forte di *Shaykh* Ṭabarsí, il 2 febbraio 1849. La battaglia di *Shaykh* Ṭabarsí, nel Mázindarán, vide affrontarsi le forze dello *Sháh* di Persia contro dei *bábí* che si erano rifugiati per difendersi dal tentativo di soffocare nel sangue la nascente nuova religione. Cfr. Mehrabkhani R., *Mullá Husayn*, Kalimát Press, Los Angeles 1987.

¹⁰ Per un resoconto completo delle circostanze, delle impressioni e delle parole che il Báb rivolse a Mullá Husayn durante il loro incontro, si veda Muḥammad-i-Zarandí (Nabíl-i-A'ẓam), *Gli Araldi dell'Aurora*, tradotto dall'edizione inglese da Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1978, pp. 45-62.

¹¹ Muḥammad-i-Zarandí (Nabíl-i-A'ẓam), *Gli Araldi dell'Aurora*, tradotto dall'edizione inglese di Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1978, p. 61.

Da quel momento fino all'estate del 1844, diciotto persone, fra cui la nobile poetessa Ṭáhirih¹², riconobbero il “promesso”. Non conosciamo le circostanze dell'incontro fra Shaykh Sa‘íd-i-Hindí e il Báb, non conosciamo neanche da quale regione dell'India Shaykh Sa‘íd provenisse. Infine, non conosciamo nemmeno il luogo ove egli morì in India, ove era ritornato per insegnare la nuova Fede. Ciò che di lui è noto, è il fatto che fu un discepolo di Siyyid Kázim-i-Rashtí, ma le circostanze del suo avvicinamento alla dottrina shaykhí rimangono anch'esse oscure. Le fonti¹³ asseriscono che egli era presente al discorso che il Báb fece a sedici¹⁴ lettere del Vivente prima di prendere commiato da loro e partire con l'amato Quddús¹⁵ per il pellegrinaggio alla Mecca. Sappiamo inoltre che ad ogni lettera del Vivente fu dato un compito specifico ed una missione speciale¹⁶, per cui, dal momento che Shaykh Sa‘íd morì in India, potremmo inferire che il Báb lo inviò proprio in quella regione ad insegnare la Causa di Dio. Ribadiamo che questa ultima è una supposizione inferita, ma non sostenuta da più fonti scritte che testimoniano la sua presenza in India. Il motivo di tale obnubilamento storico risiede nel fatto che, come molti personaggi *bábí* e *bahá'í* che sono venuti in contatto con l'India o che da essa sono pervenuti, si muovevano come dervisci erranti impartendo un insegnamento soprattutto orale. Analizzeremo nei capitoli successivi dedicati allo studio della figura di Jamál Effendi, le motivazioni e le modalità di tale comportamento religioso. Ci basti sapere, per il momento, che tutti i personaggi che tratteremo nella prima parte di questo studio sono accomunati da certe caratteristiche peculiari, come uno spiccato senso del misticismo, una certa rilevanza nella loro

¹² Ṭáhirih, “La Pura”, o Qurratu'l-‘Ayn, “Consolazione degli occhi”, sono entrambi titoli di Fátimih Baraghání Qazvíní (1814/1820-1852), influente poetessa e teologa, conosciuta per la sua sottile intelligenza, per le sue rinomate abilità poetiche e per la sua bellezza. Nella letteratura *bahá'í* viene presentata come un esempio di coraggio e di impegno per il riconoscimento dei diritti della donna.

¹³ Il discorso che il Báb fece alle Lettere del Vivente – un invito al distacco da tutto fuorché Dio, alla purificazione del cuore e della condotta dalle macchie dell'io e all'esemplificazione delle virtù divine – si può trovare in Muḥammad-i-Zarandí (Nabíl-i-A'zam), *Gli Araldi dell'Aurora*, tradotto dall'edizione inglese di Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1978, pp. 86-89.

¹⁴ Delle diciotto Lettere del Vivente, una, Mullá ‘Alí-i-Basṭámí – il primo credente *bábí* che subì sofferenze, torture e prigionia –, era stata mandata dal Báb a proclamare il messaggio della nuova rivelazione in Iraq a Najaf e Karbilá, l'altra, Ṭáhirih, non conobbe mai il Báb di persona, ma solo attraverso la sua parola e attraverso visioni spirituali.

¹⁵ Jináb-i-Quddús (1820-1849) è il titolo dato a Mullá Muḥammad ‘Alí-i-Bárfurúsh, uno dei più preminenti discepoli del Báb. Fu conosciuto anche coi seguenti titoli: “l'Ultimo Punto” e “l'Ultimo Nome di Dio”, in quanto fu la diciottesima ed ultima Lettera del Vivente. Il 16 maggio 1849 fu condotto, dopo giorni di digiuno totale e torture inflitte dalle autorità governative durante il suo periodo di prigionia, innanzi ad una bolgia inferocita che lo smembrò e uccise nella piazza del mercato di Bárfurúsh.

¹⁶ In ultima analisi, le missioni delle lettere del Vivente erano incentrate sullo scopo di diffondere gli insegnamenti *bábí* in Iran ed in Iraq.

opera di insegnamento di tematiche numerologiche, alchemiche e filosofiche e un certo accentramento a un senso esoterico della loro missione.

1.2. *Siyyid Bašír-i-Hindí*

Il secondo personaggio che spicca per la sua originalità fra i credenti della causa *bábí* fu sicuramente Siyyid Bašír-i-Hindí. Le fonti disponibili ritraggono resoconti abbastanza contrastanti della sua vita. Ci limiteremo ora a mettere in luce gli elementi concordanti e a evidenziare i punti critici di contraddizione delle fonti, senza spingerci ad una analisi di esse e senza tentare di armonizzarne i resoconti. Altri studi specifici e mirati potranno in futuro occuparsi di una analisi più fine della presente.

Le fonti dirette da cui possiamo trarre le informazioni sul personaggio di cui ci stiamo occupando, sono essenzialmente quattro: i resoconti storici di Nabíl-i-A'zam¹⁷, di Fádíl Mázandarání¹⁸, di ‘Abdu’l-Ḥusayn Ayatí¹⁹ e, infine, di Mírzá Ḥusayn di Hamadán²⁰.

Possiamo affermare con una certa sicurezza che Siyyid Bašír nacque a Multan in India, nell’attuale Pakistan, ed era membro di una influente famiglia di capi religiosi. Suo antenato fu Siyyid Jalál (1196-1294), maestro fondatore della confraternita *šúfí* denominata *Jalálí*²¹.

Tutte le fonti concordano quando riportano che Siyyid Bašír fu un grande conoscitore di diverse scienze e filosofie del suo tempo e una persona dotata di notevoli qualità morali, oltre che intellettuali. Più la sua conoscenza del mondo interiore e della verità aumentavano, più un velo di tenebra, determinato da una malattia (probabilmente la varicella), scendeva sui suoi globi oculari. A sette anni il Siyyid perse completamente la vista a entrambi gli occhi. Egli ricevette una grande eredità materiale quando divenne capo dell’ordine *šúfí* di cui faceva parte. Secondo le fonti il nostro personaggio era solito spendere ingenti quantità di denaro in aiuto ai

¹⁷ Muḥammad-i-Zarandí (Nabíl-i-A'zam), *Gli Araldi dell’Aurora*, tradotto dall’edizione inglese di Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá’í, Roma 1978, pp. 550-552.

¹⁸ Mázandarání Fádíl, *Tárikh-i Zuhúr-al-Haqq*, volume 3, H-Bahai, Michigan 1998, pp. 453-457, [http://www.h-net.org/~bahai/areprint/vol2/mazand/tzh3/tzh3.htm] visionato il 15 aprile 2008. Per una trattazione dei retroscena dell’elaborazione di quest’opera, si consulti Momen Moojan, voce “*Zuhúr-al-Haqq*” in “Encyclopaedia Iranica”, [http://www.iranica.com] visionato il 10 aprile 2008.

¹⁹ Abdu’l-Ḥusayn Ayatí, *al-Kawakib al-Durriyyah*, volume 1, H-Bahai, Michigan 2000, pp. 58-60.

²⁰ Mírzá Ḥusayn Hamadání, *Tárikh-i-Jadíd*, tradotto in inglese dal persiano da E. G. Browne, The University Press, Cambridge 1893, pp. 245-246.

²¹ Confraternita nata dal tronco principale della *ṭaríqa* Suhrawardiyya e sviluppatasi dal tredicesimo secolo soprattutto nelle regioni nord-occidentali dell’India.

poveri e ai bisognosi. Questa grande ricchezza divenne anche una prerogativa imprescindibile che gli permise di viaggiare in molte terre differenti.

Tra i punti in cui le fonti non concordano, possiamo menzionare una certa diversità di opinione relativamente ai molti viaggi che Siyyid Başır-i-Hindí intraprese e ai luoghi che visitò. Fáđil Mázarání riporta che Siyyid Başır, all'età di ventuno anni²², decise di lasciare l'India per ricercare la verità, dal momento che membri della sua famiglia gli avevano rivelato, quando era ancora in tenera età, che un personaggio appellato come il "Grande Guardiano", sarebbe apparso in Iran. Non sono fornite ulteriori informazioni sulla natura di tale personaggio. Invece, secondo le ricerche e le interviste di 'Abdu'l-Ḥusayn Ayatí, il Siyyid fece da bambino un sogno rivelatore che suo padre interpretò come indicante la venuta di una nuova rivelazione in terra iranica, una nuova rivelazione che avrebbe espanso la portata del misticismo e della religione verso nuove altezze e che avrebbe rinfrescato gli animi di coloro che ne erano in ricerca. Il racconto di Mírzá Ḥusayn di Hamadán sostiene, ancora, che gli antenati del Siyyid avevano profetizzato l'avvento dell'Uomo Perfetto²³ in Persia, accendendo in lui il desiderio di giungere in quella terra per cercarlo e trovarlo.

I racconti procedono esponendo l'itinerario controverso del Siyyid: secondo Fáđil Mázarání, Siyyid Başır durante il suo primo viaggio, andando verso la Mecca per compiere il pellegrinaggio islamico, giunse in Iran ove entrò in contatto con diversi scienziati del tempo e conobbe diverse ideologie religiose. Sulla via del ritorno dalla Mecca, in Iraq, conobbe Siyyid Kázim-i-Rašhtí, il quale lo rese edotto anche delle dottrine *shaykhí*. Infine, tornò ancora in India ove conobbe, probabilmente a Multan, ma non si sa in quali circostanze, la Lettera del Vivente *Shaykh* Sa'íd-i-Hindí, il quale gli parlò esplicitamente della missione profetica del Báb. Sembra che, a questo punto, Siyyid Başır accettò la verità della rivelazione *bábí* e si fece discepolo della Lettera del Vivente indiana. Decise di incontrare personalmente il Báb e intraprese quindi un viaggio ulteriore verso l'Iran, ove scoprì che il Báb era partito per il pellegrinaggio e per la missione di proclamare apertamente alla Mecca la nuova rivelazione. Ciò spinse Siyyid Başır a compiere un altro pellegrinaggio, questa volta verso il benamato del suo cuore, che incontrò

²² Tutte le fonti concordano sull'età che aveva Siyyid Başır quando partì dall'India.

²³ L'Uomo Perfetto (*Insán-i-kámil*) è colui che garantisce la continuità della presenza divina fra gli uomini rispecchiando nell'immanente, come specchio purissimo, la trascendente luce di Dio. Tale concetto, che potrebbe affondare le sue radici nell'idea avestica del *ratu* fra gli uomini, ovvero Zoroastro, è riscontrabile in molti ambienti religiosi iranici diversi fra loro, nello scisma ismailita come in alcune scuole sufiche.

presso la *Masjid u'l-Haram*. La narrazione di Nabíl-i-A'zam è abbastanza simile, con la differenza che non si menziona l'incontro fra il Báb e il Siyyid alla Mecca nel 1844-1845. Secondo Nabíl, infatti, Siyyid Bašír dopo aver incontrato Shaykh Sa'id-i-Hindí a Multan, andò in Persia, senza compiere il pellegrinaggio verso la Mecca, bensì lo fece verso Shiráz, «nella speranza di incontrare il suo Amato».²⁴ Nabíl prosegue informandoci che il Báb a quel tempo²⁵ era imprigionato nelle montagne dell'Ádhirbáyján, quindi non potette essere incontrato dal Siyyid, che venne poi rinvigorito e risollevato dal dispiacere di non aver potuto far conoscenza del Báb dopo l'incontro che ebbe con Bahá'u'lláh a Núr. Il resoconto di Mírzá Ḥusayn di Hamadán riporta invece il pellegrinaggio del Siyyid alla Mecca, senza far menzione dell'incontro col Báb, ma con Siyyid Kázim-i-Rashtí, ai sacri mausolei di Karbilá e Najaf dopo il pellegrinaggio. Secondo le parole di Mírzá Ḥusayn, Siyyid Bašír, tornato in India e giunto a Bombay, sentì che era apparso in Persia uno che proclamava di essere il Báb, quindi si rimise in viaggio fino alla Persia. Da questi resoconti vediamo l'importante ruolo che ebbe la Lettera del Vivente indiana nell'avvicinare il Siyyid ai nuovi insegnamenti *bábí*. Solo nella narrazione di 'Abdu'l-Ḥusayn Ayatí si asserisce che il Siyyid incontrò in India, nello specifico a Bombay, invece di Shaykh Sa'id-i-Hindí, due discepoli *shaykhí* di Siyyid Kázim-i-Rashtí, il quale aveva personalmente incontrato in un precedente viaggio in Iran. Furono questi due *shaykhí*, secondo 'Abdu'l-Ḥusayn Ayatí, che informarono il Siyyid della pretesa del Báb. Anche secondo questo resoconto Siyyid Bašír incontrò il Báb alla Mecca attorno al 1844-1845. Non necessariamente le due linee narrative devono essere considerate in opposizione: può essere vero il fatto che Siyyid Bašír incontrò precedentemente il Báb alla Mecca nel 1844-1845 (prima linea narrativa), e poi non riuscì più ad avere ulteriori rapporti con lui dopo la sua reclusione nell'estremo nord ovest della Persia nel periodo di tempo che va dal 1847 al 1850 (seconda linea narrativa).

Nabíl attesta la capacità di Siyyid Bašír di argomentare con diversi sapienti islamici a favore della pretesa del Báb e sul contenuto dei suoi insegnamenti, portando a sostegno delle sue tesi numerose citazioni tratte da compilazioni di tradizioni musulmane come *l'Usúl-i-Káfi* e il *Biháru'l-Anvár*. La sua conoscenza perfetta del Corano e delle tradizioni dei detti e dei fatti del Profeta vinse molte volte

²⁴ Muḥammad-i-Zarandí (Nabíl-i-A'zam), *Gli Araldi dell'Aurora*, tradotto dall'edizione inglese di Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1978, p. 551.

²⁵ Il Báb fu imprigionato a Máh-Kú e successivamente a Chihriq, nelle montagne dell'Ádhirbáyján, in un periodo di tempo compreso tra il 1847 e il 1850.

l'ignoranza degli *'ulamá'* che fronteggiava verbalmente. Si può notare, nel rapporto fra Siyyid Başır e i diversi sapienti musulmani che incontrò, una certa vena di sprezzante ironia da parte del Siyyid nei loro confronti in tutte le narrazioni di cui disponiamo. Tale comportamento, che ricorda quello dei cinici greci nei confronti dei potenti e dei sovrani, costò la vita al Siyyid, come fra poco avremo modo di osservare.

Fáđil Mázararání prosegue la narrazione mettendo in rilievo la fedeltà di Siyyid Başır – grande sapiente che si fece umile innanzi al suo signore, il Báb – e le capacità miracolose del personaggio che stiamo trattando. Egli divenne uno dei più devoti credenti del Punto Primo (*nuqti-yi-úlá*), viaggiò in diverse città e regioni persiane insegnando le vie della saggezza (*hikmat*) e attraendo le genti attraverso le sue conoscenze mediche, astrologiche, numerologiche, filosofiche e alchemiche. Il compimento di miracoli da parte di Siyyid Başır, tratto su cui si sofferma Fáđil Mázararání, sembra essere un elemento comune riscontrabile in tutte le fonti, anche in quelle nemiche e avverse.²⁶ L'aspetto miracolistico che più viene esaltato e attribuito è la capacità del Siyyid di vedere con gli occhi del cuore i pensieri dell'intimità altrui e di penetrare la mente esercitando in loro un forte influsso di comando. La mancanza della vista fisica sembra essere rimpiazzata dal Siyyid dalla sua acutezza intellettuale e da una visione che trascende i limiti della realtà materiale. La sua cecità e, nonostante le forti limitazioni fisiche, la sua audacia nell'intraprendere sempre nuovi viaggi, sono sicuramente elementi che fanno risaltare, nei resoconti sulla sua figura, la sua forza spirituale.

Se abbandoniamo, per un breve istante, questa analisi diacronica per adottare una prospettiva sincronica, è di un certo interesse rilevare come alcuni passi degli scritti di Bahá'u'lláh successivi al periodo che stiamo trattando in questo momento, sebbene metaforici, portino a un ribaltamento paradossale secondo il quale la vista esteriore non è che un velo e un ostacolo da superare per poter giungere alla visione della Realtà Divina. Bahá'u'lláh invita a chiudere gli occhi dei sensi e ad aprire «l'occhio della verità» per poter essere in grado di «mirare la Bellezza senza veli ed esclamare: “Benedetto sia il Signore, l'eccelso fra tutti i creatori!”» e ammonisce ricordando che «giammai occhio mortale riconoscerà la bellezza eterna», poiché solo svuotandosi completamente da tutto fuorché Dio, solo chiudendo i sensi esteriori,

²⁶ Cfr. Manuchehri Sepehr, *Historical Account of two Indians Babís – Sa'en Hindi and Sayyid Basir Hindi*, in “Research notes in Shaykhi, Babi, Baha'i Studies”, volume 5, numero 2, aprile 2001, [<http://www.h-net.org/~bahai/notes/vol5/hunud.htm>] visionato il 15 aprile 2008.

distaccandosi dal mondo e da «tutto ciò che è in esso» e bandendo le vane fantasie e i pregiudizi dalla mente umana si potrà avere percezione della Presenza di Dio.²⁷ La tematica del chiudere i sensi esteriori per poter aprire quelli interiori delle energie dello spirito, tematica affatto non estranea al pensiero *ṣúfí*, ha sicuramente un'importanza determinante nella costruzione e nella interpretazione simbolica di tali personaggi *bábí-bahá'í* sul suolo indiano. Non è difficile pensare quanto, ad occhi indiani immersi nel mondo della spiritualità *hindū* e in particolare *yogica*, possa risultare familiare tale discorso.

Vi sono due punti su cui tutte le fonti concordano. Il primo consiste nel non riconoscimento e nella dimostrazione di un certo disprezzo da parte di Siyyid Baṣír-i-Hindí nei confronti della figura di Mírzá Yaḥyá Núrí²⁸ dopo il martirio del Báb. Sembra che in questo periodo il Siyyid abbia avanzato pretese di essere ricettacolo teofanico, per poi essere smentito da Bahá'u'lláh stesso e aver riconosciuto in questo ultimo gli «splendori fulgenti della divinità» (*tajalliyát-i-rubúbíyat*).²⁹ Il secondo punto di conformità delle fonti consiste nel martirio dello stesso Siyyid Baṣír nel 1851, esattamente un anno dopo la fucilazione della figura profetica della novella religione *bábí*. Nabíl rende conto del coraggio e dell'atteggiamento sprezzante del Siyyid nell'affrontare verbalmente Íldírím Mírzá, governatore di Khurram-Ábád, nella provincia di Luristán. Tali sono le parole di Nabíl:

«Un giorno mentre conversava con lui, il siyyid, che era un uomo molto coraggioso, parlò di Muḥammad Sháh in termini che suscitarono la terribile ira di Íldírím Mírzá. Costui era furioso per il tono e la veemenza delle sue osservazioni e ordinò che gli venisse strappata la lingua dalla parte posteriore del

²⁷ Per una trattazione di questi concetti, cfr. Bahá'u'lláh, *Le Parole Celate*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1999, pp. 36-37 e Bahá'u'lláh, *Il libro della certezza – Kitáb-i-lqán*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1994, pp. 137-140.

²⁸ Mírzá Yaḥyá Núrí Ṣubḥ-i-Azal (1831-1912), leader della fazione *bábí* denominata *azalí*. Fratellastro e acerrimo nemico di Bahá'u'lláh. Fu nominato dal Báb guida e capo del movimento prima del suo martirio. Aveva ricevuto il compito di riconoscere e prestare servizio alla figura messianica di cui il Báb profetizzò la venuta, il *man yuzhiruhu'lláh* (Colui che Dio manifesterà). Quando Bahá'u'lláh, nel 1863, dichiarò apertamente di essere “Colui che Dio manifesterà”, Mírzá Yaḥyá non riconobbe tale pretesa e cominciò una dura campagna di opposizione a Bahá'u'lláh, tentando più volte di ucciderlo e avvelenarlo, e di dissimulazione, pervertimento e falsificazione dei testi originali del Báb – cosa di cui lo studioso britannico E.G. Browne non si rese conto – per far apparire che lui, invece di Bahá'u'lláh, era la figura profetica tanto attesa. Per ulteriori informazioni, si veda MacEoin Denis, voce “*Azalí Babism*”, in “*Encyclopaedia Iranica*”, [<http://www.iranica.com>] visualizzato il 10 aprile 2008.

²⁹ Cfr. Cole Juan, voce “*Bahá'-Alláh*”, in “*Encyclopaedia Iranica*”, [<http://www.iranica.com>] visualizzato il 10 aprile 2008.

collo. Il siyyid sopportò questa crudele tortura con forza sorprendente, ma soccombette alla pena che il suo oppressore gli aveva spietatamente inflitto.»³⁰

Così morì martirizzato uno dei primi apprezzabili maestri di origine indiana della nuova religione, gettando le basi del modello di insegnante peregrinante, insegnante capace di avvicinare sia le masse sia i grandi sapienti, molto simile al modello a cui altri insegnanti della nuova fede in India, di cui ci occuperemo, si ispirarono.

1.3. *Qahru'lláh detto "il derviscio"*

Un altro personaggio di grande fascino e su cui aleggia un certo alone di mistero, è un umile derviscio proveniente dall'India. A differenza di Siyyid Bašír, Qahru'lláh nulla possedeva oltre le sue semplici vesti e il suo lungo bastone nodoso. Non conosciamo il vero nome del personaggio in questione, né sappiamo perché il Báb gli diede l'appellativo "ira di Dio". Sappiamo che questo derviscio si aggirava, in un periodo di tempo fra il 1848 e il 1850, nei pressi di Chihríq, nell'Ádhirbáyján, ove il Báb era rinchiuso in un castello-prigione fra i monti. Qahru'lláh e la sua predicazione *bábí* gettarono scompiglio fra le autorità governative, dal momento che non sapevano come arrestare la continua influenza che il Báb, nonostante fosse rinchiuso e mantenuto in solitudine, continuava ad esercitare sulla popolazione e su plurimi sapienti che abbracciavano la nuova religione. Molte persone si innamorarono della figura di Qahru'lláh, tanto che credevano che egli stesso fosse una Manifestazione Divina³¹, cosa che ripetutamente aveva sconfessato. Possediamo poche parole ascritte al derviscio che ci permettono di capire qualcosa in più sulla sua storia:

«Nei giorni in cui occupavo in India l'alta posizione di navváb ebbi una visione in cui mi apparve il Báb. Egli mi fissò e conquistò tutto il mio cuore. Mi alzai e

³⁰ Muḥammad-i-Zarandí (Nabíl-i-A'zam), *Gli Araldi dell'Aurora*, tradotto dall'edizione inglese di Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1978, p. 552.

³¹ La "Manifestazione Divina" (*mazhar-i-iláhí*) è una teofania rispecchiante gli infiniti Nomi ed attributi di Dio sul piano umano. Questo concetto, che verrà approfondito nel capitolo I § 2.1., è centrale nella speculazione teologica *bahá'í* e rappresenta uno stadio intermedio fra quello umano e quello divino. In Essa, come specchio perfetto, si manifesta e si rende palese all'uomo la Volontà di Dio. Per ulteriori approfondimenti si veda il seguente articolo: Cole Juan, *The Concept of Manifestation in the Baha'i Writings*, in "Bahá'í Studies", monografia 9, Association for Bahá'í Studies, Ottawa 1982, [<http://bahai-library.org/articles/manifestation.html>] visionato il 15 aprile 2008.

avevo preso a seguirLo, quand'Egli mi guardò intensamente e disse: “Spogliati del tuo sfarzoso abbigliamento, parti dalla tua terra natale e vieni subito a piedi a trovarMi nell'Ádhirbáyján. A Chihríq appagherai il desiderio del tuo cuore”. Seguì le Sue istruzioni e ora ho raggiunto la mia meta.»³²

Le energie che aveva generato l'operato religioso del derviscio condussero le autorità governative a far intraprendere al Báb un ulteriore viaggio per internarlo a Tabríz dove il 9 luglio 1850 fu fucilato. Prima di partire per quello che sarebbe stato il suo ultimo viaggio, il Báb comunicò a Qahru'lláh quella che era la sua volontà: chiese al derviscio di tornare in India così come era arrivato in Persia, da solo e a piedi. Il Báb desiderava che in India egli consacrasse tutte le sue forze a spargere i nuovi insegnamenti. Sappiamo che il derviscio non accettò, durante il suo viaggio, la compagnia di alcuno, né accettò ricchezze o beni che potevano sostenerlo durante la via del ritorno. Nessuno sa quale fu la sua fine, nessuno conosce l'esito del suo viaggio. Qahru'lláh non lasciò nulla di scritto e sembra che non abbia lasciato tracce della sua esistenza nella sua terra natia.

Come possiamo osservare, le tematiche del viaggio, del pellegrinaggio verso il Sacro manifestato nel mondo – ovvero la Manifestazione Divina –, del misticismo e della visione interiore, sono tutti elementi che costantemente ritornano nei resoconti di questi credenti. Invitiamo ancora una volta i lettori ad essere pazienti rimandando ai capitoli successivi un esame critico di queste prospettive.

1.4. Sá'en-i-Hindí

L'ultimo personaggio di una certa rilevanza di cui ci occuperemo³³, è un altro credente *bábí*, probabilmente uno dei primi ad accettare la rivelazione del Báb nel 1844. Le fonti storiche dirette da cui abbiamo tratto i resoconti precedenti non parlano di Sá'en. È l'autorevole studioso Mírzá Abu'l Faḍl-i-Gulpáygání³⁴ a darci un

³² Muḥammad-i-Zarandí (Nabíl-i-A'zam), *Gli Araldi dell'Aurora*, tradotto dall'edizione inglese di Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1978, p. 285.

³³ Abbiamo deciso di trattare la figura di Sá'en-i-Hindí alla fine di questa esposizione dei primi credenti *bábí*, in quanto, a differenza degli altri tre personaggi che appaiono tutti in fonti comuni, l'esistenza di Sá'en viene riportata unicamente da una fonte differente dalle precedenti.

³⁴ Mírzá Muḥammad o Mírzá Abu'l Faḍl-i-Gulpáygání (1844-1914) fu uno dei più importanti studiosi *bahá'í* che insegnò e propagò la novella fede in Egitto, in Turkmenistan e negli Stati Uniti. Prima di accettare il messaggio *bahá'í*, e venire conseguentemente arrestato, insegnò teologia speculativa alla Madrasah Hakim Hashim di Teheran, per poi divenirne rettore. Durante il suo periodo di insegnamento, approfondì la conoscenza mistica, *Irfan*, e venne in contatto con diversi pensatori, anche buddhisti. Fu uno dei diciannove Apostoli di Bahá'u'lláh. Cfr. Momen Moojan, voce

resoconto della sua esistenza.³⁵ Anche su di lui non disponiamo di molte informazioni. Sappiamo che conosceva la lingua persiana e quella hindi, ma non conosciamo la sua regione di provenienza indiana. Viveva presso una vecchia moschea vicino al mausoleo dell'Imám Ḥusayn nella città santa di Karbilá.

Sembra che il suo stile di vita apparisse molto strano a coloro che lo incontravano. Passava da momenti di estrema esuberanza e gioia in cui poteva interagire e comunicare con tutti, a momenti in cui si chiudeva in un silenzio assoluto e sprofondava in meditazione. Questo tratto della sua personalità, che ritroviamo nelle eulogie di molti mistici musulmani, ricorda l'alternanza degli stati di intossicazione (*sukr*) e sobrietà (*ṣahv*) molto familiari alla mistica *ṣúfí*. Sá'en era inoltre conosciuto per i suoi interessi alchemici e numerologici. Sembra che riuscisse a comunicare dei messaggi in codice, utilizzando il valore numerico che ogni lettera possiede nell'alfabeto arabo come in quello persiano, per poter trasmettere a chi cercava la verità della venuta del promesso, dei messaggi riguardanti la natura del Báb e il luogo ove dimorava. Un ultimo tratto di cui abbiamo diverse testimonianze, è la sua presunta capacità di conoscere il pensiero altrui e di prevedere eventi futuri.

Anche Sá'en-i-Hindí non lasciò nulla di scritto e, per ora, non disponiamo di ulteriori informazioni sulla sua vita e sul suo operato.

2. Dalla Fede Bábí a quella Bahá'í

I quattro personaggi che abbiamo fino a questo momento trattato non sono i solitari esempi di credenti indiani riportati dalle fonti. Sicuramente solo di essi possediamo, al momento, resoconti più completi, ma ciò non significa che le relazioni con l'India si esauriscano con essi. Prima di procedere con la presente analisi, vorremmo ricordare, solo a titolo informativo, l'esistenza di altri quattro seguaci indiani del Báb fra i trecentodiciotto che, secondo lo studioso britannico E. G. Browne³⁶, parteciparono alla battaglia di Shaykh Ṭabarsí³⁷. Non conosciamo nulla sul loro conto, ma è di un certo interesse notare la presenza di fedeli indiani in un momento così cruciale della storia *bábí* e fondamentale per la costruzione del *topos*

"*Gulpáygání, Mírzá Abu'l-Fadl*", in "A Short Encyclopedia of the Baha'i Faith", [http://bahai-library.com/index.php5?file=momen_encyclopedia_abul-fadl_gulpaygani] visionato il 16 aprile 2008.

³⁵ Cfr. Mírzá Abu'l-Fadl e Mírzá Gulpáygání, *Kashfu'l-Ghita* (persiano), Tashkent 1919, p. 74.

³⁶ Browne E. G., *Materials for the study of the Bábí Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 1961, p. 238.

³⁷ Cfr. sopra nota 9.

paradigmatico, molto sentito dalla attuale comunità mondiale *bahá'í*, di coloro che diedero la vita e si offrirono come martiri combattendo eroicamente per la difesa dell'esistenza della nuova fede. Tale evento viene riattualizzato nella vita dei *bahá'í* attraverso due modalità diverse, ma, a seconda delle circostanze, complementari: (i) la modalità del distacco interiore e (ii) la modalità del martirio vero e proprio e della sopportazione delle persecuzioni che, purtroppo, ancora oggi si verificano soprattutto in Iran³⁸ e in alcuni paesi islamici, come in Egitto. Per quanto riguarda il primo punto, il martirio e il tema del sacrificio vengono reinterpretati, dopo l'abolizione della guerra santa da parte di Bahá'u'lláh³⁹ e la proibizione di portare armi⁴⁰, in un senso totalmente mentale, etico e spirituale: il *bahá'í* è invitato a pervenire a uno stato di distacco dal mondo e da sé stesso accessibile attraverso una identificazione emotiva coi primi martiri della nascente fede. Lo stato del martire è quello di colui che ha vinto in sé stesso passioni e desideri e che ricerca la Verità senza essere influenzato dalle meschine interpretazioni di essa da parte delle autorità religiose o civili. Tale tema non deve indurci a pensare ad una lettura ascetico-mortificatoria della qualità spirituale del distacco. Bahá'u'lláh ingiunge ai suoi credenti di amare la creazione divina, di lavorare socialmente per il progresso della collettività e, nella misura in cui ciò non diventa un velo che si frappone fra il Creatore e la Sua creazione, di godere dei benefici e dei piaceri che Dio ha concesso all'uomo nell'ambito delle sue leggi. Il distacco è essenzialmente amore di Dio e del suo creato, amore divino e assoluto, incondizionato dalla paura di perdere la vita, ombra illusoria di una Realtà ontologicamente reale – quella dei mondi infiniti di luce emanati dalla Volontà Primeva in cui l'animo del vero credente all'infinito si perfeziona perché all'infinito si immerge nell'Infinito. Per quanto riguarda il secondo punto, il martirio è concepito in chiave non-violenta: il *bahá'í*, se perseguitato per la sua identità religiosa, può difendersi solo attraverso l'ausilio della parola e deve accettare con serenità, fermezza e giustizia il corso degli eventi, anche se ciò dovesse

³⁸ Cfr. Brookshaw Dominic Parviz, Fazel Seena, a cura di, *The Baha'is of Iran – Socio-historical studies*, Routledge Advances in Middle East and Islamic Studies, London and New York 2008, pp. 170-274.

³⁹ Bahá'u'lláh, *Tavole di Bahá'u'lláh rivelate dopo il Kitáb-i-Aqdas*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1981, pp. 19-20: «O popoli della terra! La prima Lieta Novella che, in questa Somma Rivelazione, il libro Primigenio ha annunciato a tutti i popoli del mondo è che la legge della guerra santa è stata revocata. Sia glorificato il Misericordiosissimo, il Signore dalle copiose grazie, per il Quale la porta del divino favore è stata spalancata innanzi a tutti coloro che sono in cielo e sulla terra.»

⁴⁰ Cfr. Bahá'u'lláh, *Il Kitáb-i-Aqdas. Il Libro Più Santo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1995, versetto 159.

comportare la morte. Mai potrà egli non rispettare le leggi vigenti del paese in cui si trova, tranne quando esse comportino il rinnegamento della sua fede.

Ciò che genera un certo interesse durante la lettura delle narrazioni delle vite di quei primi credenti indiani *bábí*, è l'accentramento dell'attenzione narrativa su aspetti, come ad esempio la produzione di miracoli, che nell'elaborazione successiva del messaggio *bahá'í* vennero considerati quasi svianti o, se non altro, non necessari e di secondaria importanza rispetto alla conduzione di una vita autenticamente spirituale ed etica degli uomini.⁴¹ Un motivo di tale spostamento d'attenzione può risiedere nel generale orientamento della dottrina *bahá'í*, rispetto a quella *bábí*, verso tematiche più sociali ed etiche e meno esoteriche, anche se bisogna ammettere che quelle mistiche, non prese in grande considerazione dagli scritti del Báb, ricevettero da quelli di Bahá'u'lláh una importanza notevole.

Non è compito di questo studio analizzare le divergenti oppure congruenti tematiche *bábí* e *bahá'í*, come non è questo il contesto per poter presentare dettagliatamente una storia critica dell'evoluzione del movimento *bábí* a quello *bahá'í*, ma per procedere nel nostro studio sarà imprescindibile fornire almeno qualche elemento conoscitivo minimo a riguardo di questo passaggio storico. Vi sono altri lavori, a cui rimandiamo, che si sono occupati di questa tematica compiendo un'analisi molto accurata e dettagliata.⁴²

Ogni speculazione dottrinale sulle analogie e differenze tra il pensiero *bábí* e quello *bahá'í* non può prescindere da uno studio dello stato della comunità *bábí* dopo il martirio del suo fondatore, dipinto con queste parole da Shoghi Effendi, Custode della Causa Bahá'í (*valí-i Amr Alláh*):

«[...] ora che il Báb non era più presente fra i Suoi seguaci, che la persona da Lui nominata⁴³ era in cerca di un nascondiglio sicuro nella montagna del Mázindarán e, travestito da derviscio o da arabo, errava di città in città, che

⁴¹ «Supplichiamo i Nostri amati di non imbrattare l'orlo del Nostro manto con la polvere della falsità e di non permettere che allusioni a ciò che essi hanno considerato miracoli e prodigi degradino il Nostro rango e stadio e offuschino la purezza e la santità del Nostro nome.» Bahá'u'lláh, *Epistola al Figlio del Lupo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1980, p. 23. Per una trattazione dal punto di vista *bahá'í* sulla tematica dei miracoli nella religione *bahá'í* come nelle altre, soprattutto di origine indiana, si veda Sarwal Anil, *Miracles in religion*, Royale Publishers, Lucknow 1996.

⁴² Cfr. Smith Peter, *The Bábí and Bahá'í Religions – From messianic Shi'ism to a world religion*, George Ronald, Oxford 1987; MacEoin Denis, *From Babism to Baha'ism: Problems of Militancy, Quietism, and Conflation in the Construction of a Religion*, in "Religion" volume 13, 1983, pp. 219-55.

⁴³ Mírzá Yahyá.

Bahá'u'lláh era prigioniero⁴⁴ e poi esule oltre i confini del Suo paese natale, che il fior fiore della Fede⁴⁵ era stato falciato in una serie apparentemente interminabile di stragi, i superstiti della comunità perseguitata erano immersi in un dolore che li atterriva e li paralizzava, soffocava il loro spirito, confondeva la loro mente e provava al massimo la loro lealtà. Ridotti a questi estremi non potevano più contare su una voce che avesse sufficiente autorità da calmare i loro presentimenti, da risolvere i loro problemi o prescrivere doveri e obblighi.»⁴⁶

Il movimento *bábí* era dunque collassato sotto i colpi delle persecuzioni, le sue figure-guida uccise e alcuni personaggi di una certa influenza all'interno del movimento furono esiliati al di fuori dei confini iranici. Cruciale alla sopravvivenza della comunità fu proprio il gruppo che seguì Bahá'u'lláh in esilio a Baghdad in territorio Ottomano. L'incapacità di Mírzá Yaḥyá⁴⁷ – che, spaventato dalla piega che avevano preso gli ultimi eventi, si era eclissato e messo al sicuro – nel condurre la guida della comunità religiosa portò Bahá'u'lláh a divenirne il leader *de facto* e a divenire anche colui che risollevò il morale della comunità martoriata dalle circostanze avverse, colui che riorganizzò il corpo dei credenti dentro e fuori l'Iran.

Durante il periodo di esilio a Baghdad, e dopo di esso durante tutto il lungo periodo di confino nei domini ottomani sempre più lontani dalla sua terra madre, Bahá'u'lláh impresso un nuovo impulso alla vita della comunità *bábí*, destinata a diventare in seguito la comunità *bahá'í*, verso nuove direzioni anche dal punto di vista dell'insegnamento. Le nuove direzioni si possono riassumere in cinque grandi tematiche principali: (i) il tema dell'universalismo in tutti i suoi aspetti (§ 2.1. e seguenti), (ii) quello del compimento delle attese millenaristiche (§ 2.1.5.), (iii) quello del binomio quietismo-riformismo politico (§ 2.1.2.), (iv) quello del misticismo (§ 2.2.2. e, più avanti, § 3.2.1.) e, infine, (v) quello della enunciazione di una nuova legge religiosa (§ 2.2.2.). Tali tematiche risultano essere strettamente interconnesse le une con le altre; tenteremo di presentarle qui di seguito nelle loro linee generali, mostrandole anche alla luce dei successivi sviluppi storici della Fede Bahá'í.

⁴⁴ Riferimento all'imprigionamento di Bahá'u'lláh nel Sýáh-Chál di Tehran dal settembre al dicembre del 1852 e al suo decennale esilio a Baghdad cominciato il 12 gennaio 1853.

⁴⁵ Riferimento probabile alle Lettere del Vivente, che incontrarono tutte il martirio.

⁴⁶ Effendi Shoghi, *Dio passa nel mondo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2004, p.114.

⁴⁷ Cfr. sopra nota 28.

2.1. Universalismo bahá'í e compimento delle attese millenaristiche

Rispetto alla posizione conservatrice e politica di Mírzá Yaḥyá⁴⁸, Bahá'u'lláh offrì una radicale reinterpretazione ed una riforma del babismo che portarono ad una apertura universalistica e ad un approfondimento spirituale, etico e sociale (anziché politico) rispetto alla posizione degli *azalí*. Si può affermare con una certa sicurezza che l'insegnamento di Bahá'u'lláh, sebbene fortemente caratterizzato da un linguaggio completamente in sintonia con l'ambiente islamico in cui si muoveva, raggiunse un afflato universale che contribuì ad allargare la cerchia dei credenti al di fuori dal mondo musulmano sciita in cui, durante il periodo *bábí*, si svolsero le vicende che finora abbiamo analizzato. Bahá'u'lláh, infatti, nei suoi scritti si rivolse a musulmani sunniti e *šúfí*, a zoroastriani, ebrei e cristiani, scrisse personalmente delle epistole a Napoleone III, allo Zar Alessandro II, alla Regina Vittoria, al Kaiser Guglielmo I, all'Imperatore Francesco Giuseppe, al Sultano turco 'Abdu'l-'Azíz, a Násiri'd-Dín Sháh di Persia, a Papa Pio IX, e, inoltre, si rivolse nelle sue tavole⁴⁹ (*alwáh*) ai rappresentanti dei popoli eletti in ogni terra, ai governanti dell'America, ad alcune importanti autorità religiose, e genericamente, ai credenti, ai monaci, al clero, ai membri e alle autorità di tutte le comunità religiose del pianeta.⁵⁰

Anche lo stile che Bahá'u'lláh utilizzò nei suoi scritti in arabo e in persiano aiutò notevolmente ad allargare la cerchia di coloro che crederono in lui. Tale stile, che riuscì «a fondere brillantemente il legalismo islamico con il complesso fiore speculativo dell'iranismo»⁵¹, fu elegante, carico di una vigorosa energia poetica e mistica, piano e maestoso allo stesso tempo, più libero dalle sottigliezze esoteriche e

⁴⁸ Cfr. sopra nota 28.

⁴⁹ *Lawh* (plurale *alwáh*) è il termine con cui ci si riferisce genericamente, nella letteratura *bahá'í*, agli scritti di Bahá'u'lláh, tutti considerati frutto di rivelazione divina. L'uso del termine è rintracciabile nel Corano, ove si fa riferimento alle Tavole della Legge (si veda Corano VII, 145, 150, 154) rivelate a Mosè sul monte Sinai. Il termine, in connessione con il titolo di Bahá'u'lláh "Qalam-i-'Alá", "la Penna Più Sublime", potrebbe suggerire l'idea dell'incontro della forza attiva (l'energia promanata dalla Realtà Divina presente in lui) con ciò che raccoglie passivamente questa forza, ovvero la Tavola. Questo incontro determinerebbe la creazione o rigenerazione di tutte le cose da parte del profeta divino attraverso il processo rivelativo. Si veda Momen Moojan, voce "*Bahá'ism, Lawh*" in "Encyclopaedia Iranica", [<http://www.iranica.com>] visionato il 2 giugno 2008. D'ora in poi userò il termine "Tavola", in riferimento agli scritti del fondatore della fede *bahá'í*, in questo senso tecnico.

⁵⁰ Cfr. Bahá'u'lláh, *Gli inviti del Signore degli Eserciti – Tavole di Bahá'u'lláh*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002 e Bahá'u'lláh, *La proclamazione di Bahá'u'lláh ai re e ai governanti del mondo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1968.

⁵¹ Bausani Alessandro, *Persia religiosa – da Zaratustra a Bahá'u'lláh*, Lionello Giordano Editore, Cosenza 1998, p. 478.

numerologiche *bábí* che ne avrebbero potuto rendere troppo ermetica la lettura.⁵² Codesto stile rese accessibile il *corpus* dei testi *bahá'í* non solo a un numero ristretto di *'ulamá*, come nel caso degli scritti del Báb, ma anche a tutti coloro che avevano una certa dimestichezza con la letteratura arabo-persiana.⁵³ Ciò nonostante, la vasta⁵⁴ letteratura prodotta da Bahá'u'lláh sembra oggi essere di non facile e immediata comprensione da parte dell'iraniano moderno, a causa dell'alto valore letterario e della presenza in molte tavole, anche se non in tutte, di numerose parole arabe e di molteplici passi interamente in arabo.

Per comprendere gli sviluppi successivi della storia della Fede Bahá'í in India e le dinamiche storiche, religiose e sociologiche ad essa collegate, è necessario soffermarsi su alcuni contenuti dei testi il cui stile abbiamo molto brevemente messo in luce. I contenuti, che verranno ora sviscerati, sono tutti connessi al più vasto tema dell'universalismo *bahá'í*, tematica in grado di aprire le possibili connessioni e gli incontri culturali e religiosi fra il mondo persiano *bahá'í* e quello indiano, sia musulmano che *hindū*, in cui gli insegnanti della novella religione furono inviati. Riteniamo che se questa particolare attitudine all'apertura verso l'altro – nel senso di una apertura e di una accettazione benevola nei confronti di quelle che sono le altre possibilità di accostamento al divino, ma anche semplicemente nei confronti delle diversità umane e culturali – non fosse stata presente negli scritti della recente fede, non sarebbe stato possibile costruire dei ponti e dei legami fra questi due mondi religiosi che hanno portato oggi a far sì che la comunità *bahá'í* indiana sia la più grande di tutte le altre comunità *bahá'í* del pianeta.

2.1.1. Il sostrato teologico dell'universalismo *bahá'í*

L'universalismo religioso *bahá'í* si declina in diversi modi e si origina a partire dalla concezione religiosa che viene sviluppata in relazione al rapporto fra Dio e la

⁵² Questo non esclude nel *corpus* degli scritti di Bahá'u'lláh la presenza, seppur limitata, di testi e di riferimenti a tematiche aventi natura esoterica e alchemica. Per approfondire la tematica dell'alchimia negli scritti di Bahá'u'lláh, si consultino le ricerche dello studioso Stephen Lambden, [<http://www.hurqalya.pwp.blueyonder.co.uk/PAPERS/alchemy.html>].

⁵³ Le considerazioni che ho svolto in questo paragrafo sono da intendersi solo da un punto di vista stilistico e non devono far pensare che il movimento *bábí* si propagò solo fra gli strati alti della popolazione. Sebbene molti uomini sapienti e di cultura accettarono le argomentazioni del Báb e poterono comprenderne appieno le sottigliezze filosofiche e teologiche, un gran numero di persone di ogni estrazione sociale accettò la nuova religione.

⁵⁴ «As to the collection of texts, as of 1983 over 60.000 original writings or copies had been collected, comprising some 15.000 from Bahá'u'lláh, nearly 27.000 from 'Abdu'l-Bahá, and over 17.500 from Shoghi Effendi.» Smith Peter, *The Bábí and Bahá'í Religions – From messianic Shi'ism to a world religion*, George Ronald, Oxford 1987, p. 183.

Sua creazione. Tale rapporto si instaura attraverso i profeti, o più esattamente, le “Manifestazioni Divine” che hanno guidato tutte le comunità umane del mondo nel corso dei secoli. Come avremo modo di esporre nelle pagine seguenti, quello *bahá’í* contiene in sé stesso le radici di un universalismo che presenta dei tratti sia inclusivisti che esclusivisti, ma mai sincretistici. Per motivi di coerenza col discorso che stiamo portando avanti non potremo soffermarci su alcune riflessioni di natura eminentemente teologica e filosofica che richiederebbero ulteriori interessanti considerazioni.⁵⁵

Uno dei punti fondamentali della dottrina *bahá’í* consiste nel credere che Dio, in ogni epoca e in ogni momento dello sviluppo della storia umana, garantisca e offra sempre la Sua grazia misericordiosa a tutti gli esseri umani e a tutte le popolazioni, attraverso l’insegnamento di un Profeta, una “Manifestazione Divina” (*mazhar-i-iláhi*), segno terreno di una Realtà totalmente altra che altrimenti rimarrebbe sempre celata «nell’antica eternità della [Sua] Essenza»⁵⁶. Riteniamo opportuno citare interamente un importante passo riguardante il rapporto fra Dio, gli uomini e le Manifestazioni Divine, tratto dagli scritti *bahá’í*, in quanto esso getta le basi della comprensione dell’universalismo che stiamo trattando in relazione ai presupposti teologici che ne rendono possibile l’esistenza. Bahá’u’lláh, in una delle sue più rilevanti tavole dal punto di vista dottrinale, il *Kitáb-i-Íqán*, afferma che:

«A ogni cuore sottile e illuminato è evidente che Dio, Essenza inconoscibile, Essere divino, è immensamente eccelso al di là d’ogni attributo umano, come esistenza corporea, ascesa e discesa, egresso e regresso. Lungi dalla Sua gloria qualsiasi cosa lingua umana possa adeguatamente cantare in Sua lode, o cuore umano comprendere del Suo insondabile mistero! Egli è, ed è sempre stato, celato nell’eternità antica della Sua Essenza e resterà eternamente nascosto, nella Sua Realtà, alla vista degli uomini. «Non L’afferrano gli sguardi ed Egli tutti gli sguardi afferra. È di sguardo sottile e di tutto ha notizia»⁵⁷. Nessun legame di

⁵⁵ Rimandiamo al già menzionato articolo per ulteriori approfondimenti: Cole Juan, *The Concept of Manifestation in the Baha’i Writings*, in “Bahá’í Studies monograph” numero 9, Association for Bahá’í Studies, Ottawa 1982, [<http://bahai-library.org/articles/manifestation.html>] visionato il 15 aprile 2008.

⁵⁶ Cfr. Bahá’u’lláh, *Le Parole Celate*, Casa Editrice Bahá’í, Roma 1999, p. 10. Riferimento allo stadio della tenebra (*‘amá*) divina in cui Essenza di Dio e Suoi attributi non sono distinguibili e in cui non vi è manifestazione alcuna. Questo è lo stadio del “Mistero Nascosto” in cui esiste solo Lui (*huwa*) nel reame dell’Unità e dell’Unicità assolute (*háhút*). In questa dimensione la non manifesta essenza di Dio rimane in uno stato assoluto di esistenza, perfetta, immutabile e priva di forma, inaccessibile e inconoscibile.

⁵⁷ Corano VI, 103.

diretto contatto può in alcun modo legarli alle Sue creature. Rimane sublime, al di là e al di sopra d'ogni separazione e unione, vicinanza e lontananza. Nessun segno può indicarne la presenza o l'assenza, poiché, a una Sua parola di comando, tutti coloro che sono in cielo e in terra sono venuti alla vita, e per Suo desiderio, che è la Volontà Primeva, tutti sono emersi dall'assoluto nulla per entrare nel regno dell'essere, il mondo visibile.

Dio Misericordioso! Come si potrebbe concepire che esista una relazione o sia possibile un legame fra il Suo Verbo e coloro che Ne sono stati creati? Il versetto «Ma Dio Stesso vuol mettervi in guardia contro Sé Stesso»⁵⁸ attesta indubbiamente la realtà del Nostro argomento, e le parole «Dio era solo e null'altro v'era all'infuori di Lui» testimoniano con certezza questa verità. Tutti i Profeti di Dio e i Loro Eletti, tutti i teologi, i sapienti e i saggi di ogni generazione, si riconoscono unanimemente incapaci d'arrivare a capire quella Quintessenza d'ogni verità e confessano la loro impotenza di comprendere Colui Che è la più intima Realtà di tutte le cose.

E poiché la porta della sapienza dell'Antico dei Giorni è chiusa a tutti gli esseri, la Sorgente della grazia infinita, secondo il Suo detto: «La Sua grazia ha trascorso tutte le cose; la Mia le ha abbracciate tutte», ha fatto sì che dal regno dello spirito apparissero, nella nobile forma del tempio umano, le luminose Gemme della Santità e, manifestate a tutti gli uomini, impartissero al mondo i misteri dell'Essere immutabile e narrassero gli arcani della Sua Essenza imperitura. Tutti questi Specchi purissimi, queste Aurore di antica gloria sono Esponenti sulla terra di Colui Che è l'Orbe centrale dell'universo, sua Essenza e suo Fine ultimo. Da Lui scaturiscono la loro sapienza e il loro potere; da Lui deriva la loro sovranità. La bellezza del loro sembiante non è che un riflesso della Sua immagine; la loro rivelazione un segno della Sua gloria immortale. Essi sono Miniere della sapienza divina, Depositari della saggezza celestiale. Tramite loro fluisce una grazia che è infinita e da loro viene rivelata la luce che non può spegnersi. Com'egli ha detto: «Non v'è alcuna differenza fra Te e loro, eccetto che essi sono Tuoi servi e da Te creati». È questo il significato della tradizione: «Io son Lui, Lui Stesso, ed Egli è me, me stesso.»⁵⁹

Ora non potremo, per fedeltà al tema trattato, soffermarci ad analizzare le tematiche prettamente teologiche e mistiche che vengono sollevate in questo passaggio dai chiari influssi della metafisica della luce iranica, bensì dovremo contentarci di qualche breve osservazione in relazione al tema dell'universalismo.

⁵⁸ Corano III, 28.

⁵⁹ Bahá'u'lláh, *Il libro della certezza – Kitáb-i-Íqán*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1994, pp. 77-79.

Esso viene fondato a partire dalla necessità dell'uomo di ricevere guida divina da parte di una Manifestazione di Dio (*mazhar-i-iláhi*) a causa della sua incapacità di poter conoscere attraverso i suoi limitati strumenti l'Essenza Divina, presentata come sorgente dell'essere, ma trascendente l'essere stesso. Ogni dualità viene negata e superata in Essa. Il concetto di Dio negli scritti *bahá'í* è un non-concetto, poiché Dio è una realtà che non può essere determinata e circoscritta dal "concetto". Piuttosto che fornire una nozione determinata di Dio, Bahá'u'lláh – dopo aver mostrato apofaticamente ciò che Dio non può essere – ne dipinge poeticamente gli splendori (*tajalliyát*) componendo, di volta in volta nelle preghiere, nelle tavole e nei commentari, ghirlande di attributi divini che aiutano coloro che meditano su essi a "sintonizzarsi" su quell'altra realtà, ad aprire sensi spirituali che colgono la presenza di una dimensione vitale percepita come infinita. Benché l'uomo possa accostarsi a, o anche immergersi esistenzialmente in quel flusso di vita incommensurabile, la sua mente finita non potrà mai afferrare ciò che è essenzialmente Infinito ed ogni tentativo umano di determinare quella Realtà sarà destinato a fallire. Sebbene la religione *bahá'í* venga definita e si autodefinisca strettamente monoteistica, è giusto ricordare che negli scritti di Bahá'u'lláh anche tale definizione risulta essere inopportuna e limitativa nei confronti dell'Essenza Divina, poiché Essa sussiste in sé stessa al di là di ogni unità e pluralità e non può in alcun modo sottostare alle limitazioni numeriche attribuite e predicabili alle cose del mondo.⁶⁰ Di Essa dunque possiamo solo scorgere i segni della Sua Volontà creativa e creatrice, potendo dunque elaborare più propriamente una semiologia piuttosto che una teologia, la quale a partire da un non-concetto di Dio risulterebbe impossibile. Prima di analizzare tale semiologia, in grado di armonizzare trascendenza e storia, vorremmo ultimare queste brevi considerazioni sulla natura di Dio nella dottrina *bahá'í*. Dalla nostra esposizione si potrebbe forse pensare che i continui riferimenti a Dio che abbiamo compiuto utilizzando il pronome neutro alla terza persona possano suggerire un'idea impersonale di Dio, quasi fosse un'essenza o un'energia dispersa nell'universo. Tale posizione risulta essere aliena a quella di Bahá'u'lláh. Dio, dal

⁶⁰ «È un vero credente nell'unità divina colui che [...] si rifiuta di permettere a qualsiasi nozione di molteplicità di oscurare il suo concetto dell'unicità di Dio e che considera l'Essere Divino come Uno Che, per la Sua stessa natura, trascende le limitazioni numeriche.» Bahá'u'lláh, *Spigolature dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, tradotto e compilato da Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002, sezione LXXXIV, paragrafo 3. Per l'inapplicabilità dei termini "politeismo" e "monoteismo" alla realtà divina si veda l'interessante articolo di Cole Juan, *Bahá'u'lláh and the Naqshbandí Sufis in Iraq*, in Cole Juan, Momen Moojan, a cura di, *From Iran East and West, Studies in Bábí and Bahá'í History*, volume 2, Kalimát Press, Los Angeles 1984, p. 18.

punto di vista *bahá'í*, non è una realtà panteisticamente pervadente la creazione o un'essenza non intelligente a fondamento dell'universo, come, d'altro canto, non è un Dio-persona dai tratti antropomorfici o suscettibile di determinazioni umane ed incarnazionistiche. Abbiamo utilizzato il pronome neutro nei confronti di Dio perché Esso risulta essere gnoseologicamente e ontologicamente impersonale se considerato come Essenza assoluta al di là del Suo manifestarsi nei profeti e al di là dell'emanazione dell'universo. In altri termini, possiamo considerare Dio impersonale quando tentiamo di pensarLo in Sé Stesso, in relazione con nient'altro se non con Sé Stesso. Ciò nonostante, Esso può essere considerato personale, ovvero dotato di una volontà e di uno scopo per la Sua creazione, se considerato in relazione alla Sua creazione. A questo proposito le seguenti parole di Shoghi Effendi chiariscono ciò che si intende con l'espressione "Dio personale" negli scritti *bahá'í*:

«What is meant by personal God is a God Who is conscious of His creation, Who has a Mind, a Will, a Purpose, and not, as many scientists and materialists believe, an unconscious and determined force operating in the universe. Such conception of the Divine Being, as the Supreme and ever present Reality in the world, is not anthropomorphic, for it transcends all human limitations and forms, and does by no means attempt to define the essence of Divinity which is obviously beyond any human comprehension. To say that God is a personal Reality does not mean that He has a physical form, or does in any way resemble a human being. To entertain such belief would be sheer blasphemy.»⁶¹

L'idea di Dio che viene suggerita è dunque quella di una Realtà assoluta, trascendente, suprema, infinita, inconoscibile in sé stessa, creatrice, intelligente, dotata di una mente universale e di una volontà, non quella di una forza inconscia di sé stessa e operante ciecamente nell'universo. La Realtà impersonale divina interviene nel mondo attraverso la Sua riflessione nella realtà intima⁶² del Profeta, chiamato tecnicamente "Manifestazione di Dio" (*mazhar-i-iláhí*), figura che più propriamente rappresenta l'aspetto personale di Dio a cui gli uomini possono accostarsi.

⁶¹ Lettera del 21 aprile 1939 di Shoghi Effendi a un credente, in Hornby Bassett Helen, a cura di, *Lights of Guidance – a Bahá'í Reference File*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 2006, p. 478.

⁶² Il "Sinai" del cuore del Profeta, ovvero il centro dell'essenza profetica ove si raccolgono in uno stato attuale gli splendori degli infiniti attributi della Realtà Suprema riflettentesi in esso.

Per concludere e riassumere queste considerazioni, teologicamente la Realtà, negli scritti *bahá'í*, si articola in diversi livelli metafisici.⁶³ Numerose tavole di natura mistica, teologica e dal sottile e complesso contenuto filosofico trattano questo tema. Cercheremo ora di riassumere queste tematiche seguendo gli schemi semplificatori offerti dagli stessi scritti *bahá'í*, ad esempio in spiegazione di uno dei simboli più sacri di questa religione.⁶⁴ Il primo stadio (*maqám*) è quello di una unicità (*ahadíya*) divina, suprema, assoluta, non manifesta e indifferenziata, al di là dello stesso concetto di unicità che le nostre menti umane possono elaborare. Sotto questo aspetto del Reale, Dio è considerato impersonale, assolutamente non-relazionale ed inconoscibile. Nel secondo stadio, quello che racchiude il mistero dell'amore e della creazione, Dio rivela Sé Stesso a Sé Stesso riflettendosi in Sé Stesso e scoprendo così l'amore, celato e potenziale nel primo stadio, per le infinite possibilità manifestative che seminalmente ha in Sé. Attraverso questo processo di riflessione si origina la prima emanazione divina⁶⁵, la Parola di Dio (*Kalimat Alláh*) in cui gli infiniti attributi divini giungono a uno stadio di distinzione e nel cui reame mondi infiniti, divini e spirituali si originano. Tale Parola «travalica i limiti degli elementi conosciuti ed è eccelsa di là da tutte le sostanze note ed essenziali; si manifestò senza sillabe o suoni e non è altro che il Comando di Dio [*Amr Alláh*] permeante tutto il creato: non è mai stata rimossa dal mondo dell'essere; è la dilagante grazia di Dio, da cui ogni grazia promana: è un'entità che di molto sopravanza tutto ciò che è stato e che sarà.»⁶⁶ È nella Manifestazione di Dio (*mazhar-i-iláhi*) che si riflettono perfettamente gli infiniti attributi di Dio e ad Essa pertiene lo stadio della Parola creatrice e del Comando di Dio. Attraverso la

⁶³ Tali livelli, sebbene infiniti, sarebbero suddivisi da Bahá'u'lláh in cinque dimensioni che rifletterebero cinque diverse modalità di infinito. Nei paragrafi successivi saranno sintetizzati a tre. Tale scelta non è arbitraria, ma trova le sue giustificazioni a partire dagli stessi scritti del fondatore della recente religione. Per una trattazione di questi argomenti teologici e cosmologici si vedano i seguenti articoli: Ma'sumian Bijan, *The Realms of Divine Existence as described in the Tablet of All Food*, in "Deepen magazine", numero 3.2.2, 1994, p. 11-17, [http://bahai-library.com/index.php5?file=masumian_realms_divine] visionato il 15 aprile 2008; Lambden Stephen, a cura di, *Tablet of All Food by Bahá'u'lláh*, in "Bahá'í Studies Bulletin", numero 3.1, 1984, pp. 4-67, [<http://bahai-library.com/provisionals/food.html>] visionato il 20 ottobre 2008; 'Abdu'l-Bahá, *Commentary on the Islamic Tradition "I Was a Hidden Treasure" (Tafsír-i-Hadíth-i-Kuntu Kanzan Mákhfíyyan)*, tradotto da Moojan Momen, in "Baha'i Studies Bulletin" volume 3, numero 4, 1995, [<http://bahai-library.com/provisionals/hidden.treasure.html>] visionato il 10 aprile 2008.

⁶⁴ MacEoin Denis, *Rituals in Babism and Baha'ism*, British Academic Press, London 1994, pp. 143-144.

⁶⁵ Tale processo di emanazione non si origina nel tempo, ma a livello essenziale. La Parola di Dio è considerata preesistente e coeterna a Dio, ma non sussistente in se stessa, poiché effetto del continuo processo rivelativo di Dio.

⁶⁶ Bahá'u'lláh, *Lawh-i-Hikmat, Tavole di Bahá'u'lláh rivelate dopo il Kitáb-i-Aqdas*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1981, p. 128.

Manifestazione la grazia e la Volontà di Dio si comunica non solo all'uomo, ma anche a tutte le cose del creato e, di volta in volta, di ciclo religioso⁶⁷ in ciclo religioso, Essa ricrea spiritualmente tutte le cose.⁶⁸ Il terzo stadio è quello della creazione stessa, considerata anch'essa infinita ed eterna, ma suscettibile di generazione e corruzione, mutamento e sviluppo. Essa risulta essere eterna in quanto eterno è l'attributo "Creatore", che presuppone dunque eternamente una Sua creazione. Ciò non significa che ciò che si trova nella creazione sia eterno o sia l'Eterno: tutto è composto da elementi componenti, quindi tutto può essere generato e corrotto, dalla molecola alla galassia, dagli atomi agli universi infiniti di questa creazione infinita. In ogni cosa del creato, secondo Bahá'u'lláh, si specchia un attributo divino, ma nel cuore dell'uomo si possono potenzialmente manifestare gli infiniti attributi di Dio. Siamo in presenza dunque di tre gradualità di infinito: (i) quella assoluta, non manifesta e totalmente celata della tenebra divina; (ii) quella dell'infinito attuale che si rispecchia negli infiniti attributi della divinità; (iii) quella potenziale della creazione, in particolare dello spirito umano, che necessita di un fattore esterno a sé stessa, il Profeta, che possa risvegliarne le energie nascoste e possa tradurle da uno stato di potenzialità ad uno stato di attualità. Questo risveglio – come avremo modo di vedere – non implica esclusivamente una realizzazione spirituale individuale, ma, secondo il messaggio di Bahá'u'lláh, è intimamente interrelato al servizio dell'umanità, allo sviluppo e all'evoluzione della società concepita come un organismo più grande e complesso.

Abbiamo dunque visto come, nella filosofia *bahá'í*, Dio si relaziona alla Sua creazione attraverso la figura del Profeta e come ogni uomo, nato per conoscere e amare Dio e scoprire ciò che di Dio si riflette nella sua realtà spirituale, necessita della guida data da Dio Stesso, non possedendo in sé le capacità per conoscerlo direttamente e, infine, come questa guida sia concessa universalmente ad ogni comunità umana nel corso della storia grazie al costante processo rivelativo divino. Questa guida viene chiamata "religione". Vedremo dunque che cosa si intenda con questa parola e quale sia il rapporto fra il fenomeno religioso *tout court* e le differenti religioni storiche che si sono presentate nel corso dei secoli.

⁶⁷ Per ciclo religioso si intende quel periodo di tempo che trascorre fra l'apparizione di una Manifestazione Divina e l'altra in cui nuove energie spirituali pervadono e stimolano l'umanità e il pianeta verso altre possibilità di sviluppo e in cui le leggi rivelate e gli insegnamenti sono validi e vincolanti. Cfr. 'Abdu'l-Bahá, *Le lezioni di San Giovanni d'Acri – risposte a quesiti, raccolte e tradotte dal persiano da Laura Clifford Barney ad 'Akká, 1904-1906*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2006, pp. 167-168.

⁶⁸ Cfr. capitolo I § 2.1.3., in particolare nota 88.

2.1.2. Religione e religioni: trascendenza e storia

La religione viene definita da Bahá'u'lláh come un fenomeno unitario, non frazionato dai numerosi e diversi accostamenti al Sacro che si sono di volta in volta mostrati nella storia dell'uomo e consistente in un unico processo rivelativo-educativo-evolutivo che mette in relazione l'Eterno coi diversi popoli che da Esso si sono fatti guidare da una delle Sante Manifestazioni Divine che si sono susseguite nel trascorrere dei secoli. Di fondamentale importanza è dunque la nozione *bahá'í* di "Religione eterna", quella «immutabile Fede di Dio, eterna nel passato, eterna nell'avvenire»⁶⁹ intesa come quel legame d'amore che, come abbiamo potuto mettere in luce nelle precedenti riflessioni teologiche⁷⁰, unisce l'umanità eternamente ed universalmente al suo Creatore. Vedremo in questo paragrafo come gli insegnamenti di Bahá'u'lláh, attraverso l'utilizzazione del principio della progressività delle religioni, possano armonizzare – secondo i *bahá'í* – l'idea di Religione eterna con le differenti e numerose religioni storiche.

Ogni⁷¹ essere umano è, secondo gli insegnamenti di Bahá'u'lláh, una essenza spirituale⁷² – irradiata dalla Parola di Dio (*Kalimat Alláh*) e fulgore del Sole della Realtà entrata in relazione con un corpo fisico al momento del concepimento – che può essere risvegliata e stimolata al suo sviluppo grazie all'intervento divino dell'insegnamento educativo profetico, il quale si sviluppa su tre piani distinti, ma interagenti fra loro: (i) il piano dell'educazione fisico-materiale che riguarda «il progresso e lo sviluppo del corpo, assicurandone il sostentamento, le comodità e gli agi materiali»; (ii) il piano dell'educazione della società umana per il progresso e l'avanzamento della civiltà, il quale comprende discipline come la politica, l'amministrazione, le scienze, le arti e la tecnica; infine, (iii) il piano più eminentemente spirituale della disciplina etica, del risveglio e della riscoperta delle perfezioni divine già presenti nell'uomo in quanto specchio, sebbene perfettibile e dunque non perfetto, del suo Creatore.⁷³ Una religione insegnata e fondata da una Manifestazione Divina non ha il solo scopo di risvegliare le suddette forze potenziali

⁶⁹ Bahá'u'lláh, *Il Kitáb-i-Aqdas. Il Libro Più Santo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1995, versetto 182.

⁷⁰ Cfr. capitolo I § 2.1.1.

⁷¹ Intendiamo uomini e donne di ogni razza, cultura, ceto sociale, religione e gruppo etnico.

⁷² Per il concetto di essenza spirituale o anima negli scritti *bahá'í* si veda Savi Julio, *Nell'Universo sulle tracce di Dio*, Editrice Núr, Roma 1988, pp. 171-215.

⁷³ Per questi tre piani si veda 'Abdu'l-Bahá, *Le lezioni di San Giovanni d'Acari – risposte a quesiti, raccolte e tradotte dal persiano da Laura Clifford Barney ad 'Akká, 1904-1906*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2006, pp. 8-13.

nell'intimo essere dell'uomo. Lo scopo di Dio è più vasto, è quello di accompagnare il genere umano universalmente nella sua evoluzione spirituale, sociale e materiale verso una civiltà fondata su valori spirituali sempre più ampi e spinta nella direzione di un continuo progresso.

Prima di procedere ancora con le argomentazioni, sarà utile soffermarsi su che cosa si intenda per "religione" nella prospettiva *bahá'í*. Troviamo che sia molto chiarificante a tale riguardo la seguente spiegazione da parte della Casa Universale di Giustizia (*bayt al- 'adl-i-bayn al-milalí*):

«Bahá'u'lláh non ha fondato una nuova religione da schierare accanto alle molte organizzazioni settarie oggi esistenti. Egli ha rimodellato l'intera concezione della religione in quanto prima forza motrice dello sviluppo della coscienza. Poiché la razza umana con tutte le sue diversità è un'unica specie, anche l'intervento mediante il quale Iddio coltiva le qualità della mente e del cuore in essa latenti è un processo unitario. [...]

Al livello più profondo, come fa notare Bahá'u'lláh , esiste una sola religione. La religione è la religione, come la scienza è la scienza. Quella discerne e articola i valori che vanno progressivamente sbocciando grazie alla rivelazione divina, questa è lo strumento mediante il quale la mente umana esplora e può sempre meglio influenzare il mondo fenomenico. L'una definisce traguardi finalizzati al processo evolutivo, l'altra ne favorisce il conseguimento»⁷⁴

Da questa citazione e da altre fonti scritturali emergono i seguenti punti, che riteniamo utile ora sintetizzare, in definizione al fenomeno religioso:

- (i) La religione è una ed eterna, è il legame d'amore che unisce Dio con la Sua creazione.
- (ii) Essa è frutto di un unitario e progressivo processo di rivelazione.
- (iii) La religione costituisce la «prima forza motrice dello sviluppo della coscienza».
- (iv) Lo scopo della religione a livello individuale è quello di portare alla luce e far sviluppare «le qualità della mente e del cuore» latenti nell'uomo. La religione ha una dimensione mistica, poiché conoscendo sé stessi si conoscono gli splendori divini (*tajalliyát*) riflessi nella realtà umana, ed educativa, poiché offre la via per compiere tale processo conoscitivo.

⁷⁴ Casa Universale di Giustizia, *Una fede comune*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2005, p. 17 e p. 25. Questa citazione risulta essere di un certo interesse anche per il principio *bahá'í* dell'armonizzazione fra scienza e religione, principio su cui non ci soffermeremo.

(v) Lo scopo della religione a livello sociale è quello di portare avanti «una civiltà in continuo progresso».⁷⁵

(vi) Lo scopo della religione a livello universale è quello di legare in vincoli d'amore gli uomini tutti in unità sempre più grandi e complesse.⁷⁶

(vii) La religione «discerne e articola i valori che vanno progressivamente sbocciando grazie alla rivelazione divina» ovvero possiede una forza e una natura etica e ha un assetto assiologico.

(viii) La religione «definisce traguardi finalizzati al processo evolutivo» ovvero costruisce un progetto teleologico.

(ix) La religione ha per scopo recondito quello di far giungere l'uomo a un tale stato di distacco interiore da poter accedere liberamente, al momento della morte, ai mondi dell'Oltre senza attaccamenti e in una condizione di santità e purezza.⁷⁷

Secondo Bahá'u'lláh, le religioni storiche sono momenti e articolazioni di questo fenomeno unico e unitario e hanno avuto tutte le suddette caratteristiche, in misura diversa a seconda dei popoli, delle circostanze storiche e della cultura in cui si sono sviluppate, e sono tutte scaturite «da un'unica Sorgente e sono raggi di una sola Luce: la differenza che si riscontra fra loro deve attribuirsi alle diverse esigenze delle età in cui furono promulgat[e]»⁷⁸. L'esistenza delle differenze fra le varie religioni, riassumendo la posizione *bahá'í*, esiste a causa di tre fattori: (i) la relatività del messaggio religioso; (ii) le divergenti interpretazioni umane che sono state elaborate a partire dal nucleo autenticamente religioso della rivelazione profetica; (iii) il differente grado di comprensione e recettività dell'uomo, che durante il corso della sua evoluzione sviluppa capacità spirituali e mentali sempre più raffinate, permettendo alla Manifestazione di Dio di rivelare progressivamente, in continuità con le religioni precedenti, insegnamenti sempre più elaborati e complessi.⁷⁹ Vedremo nei capitoli successivi come queste concezioni interagiranno con il mondo

⁷⁵ Bahá'u'lláh, *Spigolature dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, tradotto e compilato da Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002, sezione CIX, paragrafo 2.

⁷⁶ Cfr. 'Abdu'l-Bahá, *Antologia*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2001, sezione 221. Le cellule di unità sociale sempre più grandi e complesse sono circoscritte, in questo testo, alla famiglia, al villaggio, alla città, al Paese e, infine, ad una Confederazione Mondiale.

⁷⁷ Cfr. Bahá'u'lláh, *Spigolature dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, tradotto e compilato da Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002, sezione LXXXI, paragrafo 1.

⁷⁸ *Ibidem*, sezione CXXXII, paragrafo 1.

⁷⁹ «Tutto ciò che ti ho rivelato con la lingua del potere e tutto ciò che ho scritto per te con la penna della possanza, fu in armonia con le tue capacità ed il tuo intelletto, non col Mio stato e con la Melodia della Mia voce.» Bahá'u'lláh, *Le Parole Celate*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1999, numero 67 dall'arabo.

spirituale indiano nella visione che i *bahá'í* hanno sviluppato delle religioni del subcontinente.⁸⁰

Vorremmo concludere questo paragrafo con una riflessione sulla comparazione di questa idea di Religione eterna con la nozione di *sanātana dharma*, traducibile come “legge eterna” o “religione eterna”, nel mondo indiano. Tale concetto risulta essere affine, ma specularmente opposto a quello *bahá'í*. Dalle argomentazioni sviluppate finora risulterà chiaro che nel pensiero *bahá'í* questa religione non si da mai storicamente all'uomo e non coincide neanche con quella rivelata da Bahá'u'lláh. Semmai la rivelazione *bahá'í* può venire considerata come il momento presente, la storicizzazione attuale della Fede immutabile, ma non la Fede immutabile *tout court*. Ogni religione risulta sempre essere relativa e storica ed ogni verità religiosa non è che una espressione, un lato, un aspetto, della più grande verità – la Verità Assoluta – che non potrà mai essere colta dall'uomo, proprio perché sempre storicamente e culturalmente limitato e determinato. La nozione di *sanātana dharma*, sebbene possa presentare molteplici aspetti e significati a seconda del mondo filosofico e religioso indiano in cui viene elaborata, sembra spesso portare alla conclusione che proprio quello rivelato nei *Veda*, nelle *Upaniṣad* o nel *Mahābhārata* sia il *dharma* eterno. I *bahá'í* potranno essere d'accordo nell'affermare che in quei testi vi sia presente quel nucleo minimo di insegnamenti eterni che costituiscono il centro focale di tutte le rivelazioni, ma quel nucleo non dovrà mai essere confuso con gli insegnamenti sussidiari e sociali che sono progressivi, relativi ed in costante evoluzione. È a partire dalla definizione di questo “minimo comune determinatore” religioso che vorremmo introdurre l'aspetto più inclusivista dell'universalismo *bahá'í*.

2.1.3. *Inclusivismo ed esclusivismo*

Dalle considerazioni precedenti è risultato che le grandi religioni storiche, nella prospettiva *bahá'í*, fanno parte di un unico processo rivelativo di Dio all'uomo e sono tutte accomunate dall'amore che Dio prova per la Sua creazione, frutto stesso del rispecchiamento di Dio in Sé Stesso. È proprio l'amore che può definire il nucleo di ogni religione divinamente rivelata. Un passo notevolmente poetico tratto dagli scritti di Bahá'u'lláh e tradotto in italiano dall'esimio Professor Bausani, potrà gettare luce sulla natura di questo centro focale religioso:

⁸⁰ Cfr. capitolo II § 3.2.

«O compagno! Dormi col viso rivolto all'Amato e riposa nel tuo letto col pensiero fisso all'Amante eterno. Aspira dai fiori la fragranza dell'amico e vedi in ogni fuoco la luce del Desiato. In verità ti dico che se tu sentirai il profumo della veste di Giuseppe ed entrerai nell'Egitto dell'amore di Dio, diverrai la madre di tutti gli eletti! Esercita dunque l'anima tua all'amore ed entra col cuore nella dimora dell'Amatissimo. Lascia le cure del mondo alla gente del mondo, e non fare attenzione ai giorni limitati di questa terra: siediti sul trono immortale ed eterno, vestiti di abbigliamenti divini, bevi il vino dell'amore dalla coppa dell'Amato, incendiati della luce dell'amore! Questa è una cosa che non muterà mai. Sappi perciò che in ogni età e in ogni ciclo profetico tutti i comandamenti divini sono cambiati e trasformati secondo le esigenze del tempo, eccetto la legge dell'amore che, come una fontana, sempre scorre e zampilla e mai è sottoposta a cambiamento. Questo è uno dei meravigliosi misteri che Dio ha menzionato per i Suoi servi.

In verità Egli è il Misericordiosissimo, il Compassionevole!»⁸¹

Dunque è la legge dell'amore quel "minimo comune denominatore" religioso che unificherebbe tutte le fedi e tutti gli uomini nella prospettiva universalista che stiamo trattando. L'aspetto inclusivista di questa forma di universalismo consiste dunque nell'accettare le forme religiose autenticamente rivelate e precedenti a quella *bahá'í* come tutte fonte di guida e saggezza e degne di estremo rispetto. Da questo punto di vista la grazia divina è concessa ed è stata sempre concessa a tutti i popoli della terra, popoli che hanno avuto i loro profeti, anche se di molti non ne conosciamo più i nomi o non abbiamo più testimonianze attendibili dei loro insegnamenti originali.⁸² È opportuno a questo punto far rilevare un importante *distinguo* fra il generico profeta, la cui anima è ispirata e purificata da una santa condotta, e la Manifestazione Divina, la cui anima è specchio perfetto della Bellezza (*jamál*) e della Sovranità (*jalál*) di Dio. Questa apre un nuovo ciclo religioso⁸³

⁸¹ Bausani Alessandro, *Saggi sulla Fede Bahá'í*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1991, pp. 280-281.

⁸² «[...] Il Nostro scopo nel rivelare queste parole è quello di dimostrare che l'unico vero Dio, nel Suo altissimo stadio trascendente, è sempre stato e sarà in eterno eccelso al di sopra della lode e della concezione di chiunque altro non sia Lui. La Sua creazione è sempre esistita e da tempo immemorabile le Manifestazioni della Sua gloria divina e le Albe della santità eterna sono state inviate col compito di convocare l'umanità all'unico vero Dio. Che il nome di alcune di esse sia dimenticato e siano perdute le tracce della loro vita è da attribuirsi ai turbamenti e ai cambiamenti che il mondo ha subito. [...] Inoltre si sono prodotti numerosi cataclismi che hanno cancellato le tracce di molti avvenimenti.» Bahá'u'lláh, *Spigolature dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, tradotto e compilato da Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002, sezione LXXXVII, paragrafo 6.

⁸³ Cfr. sopra nota 67.

guidando una nuova civiltà sorgente, quello trae i suoi insegnamenti dal ciclo religioso precedentemente aperto da una previa Manifestazione di Dio. Essa viene chiamata talvolta “Profeta indipendente”, poiché non dipende da altro se non da Dio, mentre il generico profeta (*nabí*) trae la sua energia spirituale dalla Manifestazione Divina. Nello specifico, Bahá’u’lláh ha riconosciuto lo stadio di Manifestazione Divina ai seguenti messaggeri: Adamo, Abramo, Mosè, Cristo, Moḥammad e il Báb per quanto riguarda il ramo semitico della profezia e Zoroastro per quello indo-ario. Ciò non significa che i Profeti divini siano limitati solo a questi personaggi citati: ‘Abdu’l-Bahá fece anche menzione di Kṛṣṇa e di Buddha fra le Manifestazioni Divine del ramo indo-ario e di Confucio fra i rinnovatori della morale e delle antiche virtù.⁸⁴ Questi personaggi sono considerati tutti manifestatori della medesima Realtà allo stesso livello di gloria e intimate dallo Stesso Dio a condurre la loro universale missione.⁸⁵ «[C]hi dice che l’opera di Mosè, Buddha, Zoroastro, Gesù, Muḥammad, oppure della sequenza di *Avatāra* che hanno ispirato le scritture indù, consiste nell’aver fondato religioni distinte non ha capito bene il loro incomparabile stadio. L’ha capito invece chi riconosce in Loro gli Educatori spirituali della storia, le forze animatrici della nascita delle civiltà grazie alle quali la coscienza è fiorita. [...] Nell’amarli l’umanità ha progressivamente imparato che cosa significa amare Dio. Del resto, non c’è altro modo di farlo. Non li onorano di certo i maldestri tentativi di imprigionare il mistero essenziale della loro natura in dogmi inventati dall’immaginazione umana. Ciò che li onora è l’incondizionata resa dell’anima all’influenza trasformatrice di cui sono mediatori.»⁸⁶ Da questa citazione si evincono la medesima importanza che assumono questi modellatori della storia umana e l’atteggiamento con cui bisognerebbe accostarli, atteggiamento che anticipa il discorso sull’esclusivismo che sarà sviluppato seguentemente in questo paragrafo.

Gli aspetti più inclusivisti dell’universalismo *bahá’í* consistono dunque nel ritenere che ogni religione e ogni popolo custodisca una spiritualità eterna, che si identifica con la legge dell’amore. «[E]ssa si riferisce alle virtù spirituali e alle qualità divine, non cambia e non si modifica, è il Santo dei Santi, l’essenza della legge di Adamo, Noè, Abramo, Mosé, Cristo, Muḥammad, del Báb e di Bahá’u’lláh, e dura e si mantiene in tutti i cicli profetici. Essa non sarà mai abrogata, poiché essa

⁸⁴ Casa Universale di Giustizia, a cura di, *Buddha, Krishna, Zoroaster and Related Subjects in The Compilation of Compilations*, volume 1, Bahá’í Publications Australia, Maryborough 1991, pp. 15-23.

⁸⁵ Cfr. Bahá’u’lláh, *Il libro della certezza – Kitáb-i-Íqán*, Casa Editrice Bahá’í, Roma 1994, sezioni 162 e 197.

⁸⁶ Casa Universale di Giustizia, *Una fede comune*, Casa Editrice Bahá’í, Roma 2005, p. 26.

non è una verità materiale, ma spirituale. Essa è fede, sapienza, certezza, giustizia, pietà, virtù, fiducia, amore di Dio, pace interiore, purezza, abnegazione, umiltà, dolcezza, pazienza, costanza.»⁸⁷ Ogni essere umano possiede interiormente queste qualità e viene dotato degli strumenti intellettuali e spirituali per riconoscere il Maestro Divino. Inoltre, su ogni essere umano si diffonde universalmente la grazia celeste attraverso la nuova Manifestazione Divina. A questo proposito Bahá'u'lláh afferma che l'influenza illuminante e onnipervadente del Profeta si sparge su tutta la creazione e, anche se inconsapevolmente, porta i suoi influssi benefici nelle coscienze dei popoli.⁸⁸ A causa della rivelazione dei Nomi di Dio, arti e scienze si sviluppano universalmente nel momento aurorale di ogni nuovo ciclo religioso e i nuovi insegnamenti cominciano a infondere una nuova vita negli esseri umani inconsapevoli del processo ricreativo dell'universo.⁸⁹ A questo proposito ricordiamo le risposte, dal tono estremamente inclusivista, di 'Abdu'l-Bahá alla domanda "chi è un *bahá'í*?"

«Essere bahá'í significa semplicemente amare tutto il mondo, amare l'umanità e cercare di servirla, lavorare per la pace universale e per la fratellanza universale. [...] L'uomo che vive secondo gli insegnamenti di Bahá'u'lláh è già bahá'í. D'altro canto, un uomo, che per cinquanta anni ha ritenuto di essere bahá'í e non ne vive la vita, non lo è.»⁹⁰

L'aspetto dell'universalismo della recente religione che, al contrario, potremmo definire "esclusivista" consiste nel ritenere che, nonostante tutto ciò che è stato sopra affermato, le previe dispensazioni religiose e i precedenti cicli divini che sono stati aperti dai Profeti del passato, si sono ormai conclusi e, nella forma che hanno storicamente assunto, non possono più essere considerati canali in grado di veicolare

⁸⁷ 'Abdu'l-Bahá, *Le lezioni di San Giovanni d'Acri – risposte a quesiti, raccolte e tradotte dal persiano da Laura Clifford Barney ad 'Akká, 1904-1906*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2006, p. 50.

⁸⁸ «Osserva come in tutte le cose si palesino le prove di tale rivelazione e come da essa dipenda il miglioramento di tutti gli esseri. Questa educazione è di due specie. Una è universale. La sua influenza pervade e sostiene tutte le cose. È per questa ragione che Dio ha assunto il titolo di "Signore di tutti i mondi". L'altra è limitata a coloro che si sono posti sotto l'ombra di questo Nome e hanno cercato asilo sotto questa potentissima Rivelazione.» Bahá'u'lláh, *Spigolature dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, tradotto e compilato da Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002, sezione XCII, paragrafo 14.

⁸⁹ Cfr. *Ibidem*, sezione LXXIV, paragrafo 1.

⁹⁰ Esslemont John E., *Bahá'u'lláh e la Nuova Era*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1998, pp. 111-112. Sembra che l'intento di Shoghi Effendi sia stato quello di specificare più precisamente, senza dover necessariamente contraddire le affermazioni universalistiche di cui sopra, il significato dell'appartenenza alla religione *bahá'í*. A tale riguardo si veda Effendi Shoghi, *Il Giorno Promesso*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1978, p. 115.

necessariamente la grazia di Dio. Vi sono delle immagini esemplificative negli scritti *bahá'í* che dovrebbero aiutare a comprendere come possano coesistere due tendenze contrarie come quella inclusivista ed esclusivista nel pensiero *bahá'í*.

La prima immagine è quella che paragona la religione ad un albero eterno, ma che necessita, ad ogni primavera, di essere rigenerato: la religione, come ogni altra cosa in questo piano di esistenza, necessita di essere rinnovata quando non produce più benefici frutti e perde le qualità che possedeva originariamente.⁹¹ L'immutabile Fede di Dio sarebbe dunque paragonata a un albero e le religioni storiche ai momenti di rigenerazione, alle primavere dell'albero stesso. La carenza nella produzione dei frutti e l'invecchiamento della religione sarebbero causate dall'inadeguatezza degli insegnamenti delle fedi storiche ai tempi presenti e dall'intervento pernicioso umano che, a causa dei voli pindarici della sua fantasia, corrompe la purezza degli insegnamenti divini e crea arbitrariamente dogmi, dottrine, istituzioni e rituali non previsti dall'insegnamento del Profeta.

Un'altra immagine è quella che paragona la Manifestazione di Dio al sole, fonte dello sviluppo e della crescita delle forme di vita di tutto il pianeta grazie alla sua luce e al suo calore.⁹² Come il sole durante una giornata ha un momento aurorale, uno in cui sale alto nel cielo, un momento di zenit di massimo splendore, uno di discesa e, infine, di tramonto, così è per gli insegnamenti della Manifestazione di Dio. Allo stesso modo, come il sole di ieri è lo stesso sole di oggi, ma sotto altri aspetti (come la successione del tempo) è un altro sole, così le Manifestazioni di Dio rivelano sempre la stessa Realtà, ma in riferimento al nome e alla designazione sono differenti.⁹³

⁹¹ Cfr. 'Abdu'l-Bahá, *Antologia*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2001, sezione 23.

⁹² «Questi Soli di Verità sono le Manifestazioni universali di Dio nei mondi dei Suoi attributi e dei Suoi nomi. Come per decreto di Dio, l'Unico Vero, l'Adorato, il sole visibile presiede allo sviluppo di tutte le cose terrestri, quali alberi, frutti e loro colori, minerali della terra e tutto ciò che si può osservare nel mondo della creazione, così i Luminari divini, con la loro amorevole assistenza e influenza educatrice, fanno sì che esistano e si manifestino gli alberi dell'unità divina, i frutti della Sua unicità, le foglie del distacco, i fiori della sapienza e della certezza e i mirti della saggezza e dei santi detti. Così accade che al sorgere di questi Luminari di Dio il mondo si rinnova, le acque della vita eterna fluiscono, ondate di gentilezza amorosa si sollevano, si addensano nubi di grazia e la brezza della munificenza spira su tutto il creato. Grazie al calore generato da questi Luminari di Dio e agli inestinguibili fuochi da essi accesi, la luce dell'amore di Dio arde veemente nel cuore dell'umanità. Per l'abbondante grazia di questi Simboli di Distacco lo Spirito della vita eterna è alitato nel corpo dei morti. Sicuramente il sole visibile non è che un segno dello splendore di quell'Astro di Verità, quel Sole Che non avrà mai eguale, simile o rivale. Per Lui tutte le cose vivono, si muovono ed esistono. Per grazia Sua si manifestano e tutte a Lui ritornano.» Bahá'u'lláh, *Il libro della certezza – Kitáb-i-Iqán*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1994, p. 36.

⁹³ Cfr. *Ibidem*, p. 28.

L'ultima immagine che vorremmo proporre è quella dell'intervento profetico paragonato ad un intervento medico:

«Il Medico Onnisciente ha le dita sul polso dell'umanità. Con la Sua infallibile saggezza identifica la malattia e prescrive il rimedio. Ogni epoca ha il proprio problema e ogni anima la propria particolare aspirazione. Il rimedio necessario al mondo nelle sue attuali afflizioni non potrà mai essere lo stesso che un'epoca futura potrà richiedere. Interessatevi premurosamente delle necessità dell'epoca in cui vivete e accentrate le vostre deliberazioni sulle sue esigenze e necessità.»⁹⁴

Riassumendo i concetti che emergono dalle tre immagini sopra proposte potremmo dire che la commistione fra elementi inclusivisti ed esclusivisti dell'universalismo *bahá'í* si configura nella seguente maniera: le religioni sono, come è stato abbondantemente illustrato, manifestazioni di un'unica Realtà che si rende palese attraverso il Profeta (elemento inclusivista), il quale rinnova il messaggio religioso che l'uomo ha corrotto, in relazione alle necessità dei tempi e alla differente capacità di comprensione dell'uomo stesso (elemento esclusivista). Questa visione porta all'emersione di un ulteriore elemento di esclusivismo, che consiste nel concetto di “superamento necessario”, intrinseco ad ogni momento storico religioso: nessuna religione sorge per non tramontare mai.

Sebbene le figure profetiche delle religioni del passato siano estremamente amate dai *bahá'í*, considerate tutte della stessa importanza, e gli insegnamenti e le dottrine a loro legate siano rispettate⁹⁵, è dovere dell'umanità riconoscere le nuove rivelazioni che di volta in volta si susseguono nella storia, poiché quelle e soltanto quelle, al momento della loro nascita, sono in grado di risolvere gli attuali problemi

⁹⁴ Bahá'u'lláh, *Il tabernacolo dell'unità. Le risposte di Bahá'u'lláh a Mánikchí Šáhib e altri scritti*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2007, pp. 4-5.

⁹⁵ «La Fede legata al nome di Bahá'u'lláh disconosce qualsiasi intenzione di voler sminuire gli altri Profeti che sono venuti prima di Lui, svalutare i loro insegnamenti, oscurare, anche solo minimamente, la radiosità della loro Rivelazione, scacciarli dai cuori dei loro seguaci, abrogare i fondamenti delle loro dottrine, abbandonare i loro libri rivelati o sopprimere le legittime aspirazioni dei loro seguaci. Bahá'u'lláh ripudia la pretesa che una religione possa essere l'ultima rivelazione di Dio all'uomo, disconosce che la Propria sia la Rivelazione definitiva e sostiene il principio basilare della relatività della verità religiosa, la continuità della Rivelazione Divina, la progressività dell'esperienza religiosa. Egli si propone di allargare la base di tutte le religioni rivelate e di svelare i misteri delle loro scritture. Insiste sul riconoscimento incondizionato dell'unità del loro scopo, riafferma le verità eterne che contengono, coordina le loro funzioni, distingue ciò che è essenziale e autentico da ciò che è accidentale e spurio nei loro insegnamenti, separa le verità date da Dio dalle superstizioni suggerite dai preti e su queste basi proclama che la loro unificazione è possibile, addirittura inevitabile, e profetizza il coronamento delle loro più alte speranze.» Effendi Shoghi, *Il Giorno Promesso*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1978, p. 113.

che affliggono l'uomo, sono in grado di portare avanti un progetto di rinnovamento e miglioramento del messaggio religioso spirituale e sociale e, infine, sono in grado di fornire le chiavi di lettura dei misteri rimasti oscuri nelle scritture delle dispensazioni religiose passate. Riteniamo che questo sia l'elemento esclusivista più forte. Questa visione delle cose condurrebbe a pensare, di fatto, che le confessioni delle epoche passate – dal momento che sono nate e si sono sviluppate in determinate condizioni storiche, sociali, politiche e culturali e che hanno subito l'alterazione e l'intervento interpretativo del clero o di alcune classi sociali dominanti – siano ormai estremamente lontane dall'autentica freschezza spirituale delle origini e che non siano più adeguate a risolvere i problemi spirituali, esistenziali e sociali dei nostri tempi. Molto dura è la critica di Bahá'u'lláh all'ingerenza dei teologi e del clero nell'aver interpretato a loro uso e consumo, e secondo le loro mal comprensioni, la “Parola” considerata rivelata, quindi non suscettibile di interpretazione alcuna, ma solo di essere accostata da un atteggiamento umile e saggio.⁹⁶ Bahá'u'lláh mette in guardia contro coloro che hanno allontanato le “genti di Dio”, avendo causato guerre e divisioni fra i credenti della stessa grande e unica religione eterna. Egli condanna le limitate prospettive di coloro che si limitano a una interpretazione fredda e letterale delle scritture senza riuscire a percepire gli intimi significati mistici e metaforici che sono ivi racchiusi.⁹⁷ Inoltre, biasima coloro che orgogliosi del loro sapere fanno sì che questo divenga un velo che li separa da il loro stesso cuore e da Dio e ricorda come tutti gli uomini, indipendentemente dalla loro cultura o dal grado di conoscenza che abbiano raggiunto, debbano farsi umili innanzi alla Manifestazione Divina e cambiare la loro condotta e i loro pensieri in conformità agli insegnamenti celesti. Ad ogni modo, Bahá'u'lláh non nega ai suoi credenti di dover mostrare rispetto e attenzione nei confronti di quei sapienti che, invece, mostrano saggezza e moderazione nella condotta.⁹⁸

Concludendo, vorremmo porre una ultima considerazione riguardante l'impossibilità di definire “sincretistico” l'universalismo trattato finora. Le riflessioni condotte sugli aspetti inclusivisti ed esclusivisti in relazione alla posizione dottrinale della religione che stiamo studiando, negano fin dal principio l'esistenza di ogni

⁹⁶ L'interpretazione individuale, negli scritti *bahá'í*, è incoraggiata e considerata come il frutto del potere razionale dell'uomo, ma è proibita quando, lungi da essere un umile e personale approccio prospettico alla verità, pretende di essere vincolante anche per gli altri.

⁹⁷ Cfr. Bahá'u'lláh, *Il libro della certezza – Kitáb-i-Íqán*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1994, sezioni 26, 32, 81, 82, 220, 255-6.

⁹⁸ Cfr. Bahá'u'lláh, *Il Kitáb-i-Aqdas. Il Libro Più Santo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1995, versetto 173; Effendi Shoghi, *Il Giorno Promesso*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1978, pp. 115-116.

forma sincretistica, in quanto non si presenta mai, negli insegnamenti degli scritti *bahá'í*, una visione che possa suggerire alcuna «fusione di elementi mitologici, culturali e dottrinali di varie religioni, anche in forme incoerenti» né si cerca di produrre alcuna «conciliazione arbitraria e acritica di dottrine filosofiche tra loro inconciliabili». ⁹⁹ Ogni religione viene sempre considerata, come abbiamo mostrato, nella sua specificità storica e culturale. Sembra che i *bahá'í* tentino non tanto di fondere fra loro le varie religioni, ma di trovare quel nesso di eternità che le accomuna tutte, spesso al di là di quelle interpretazioni umane che spesso sono diventate a fondamento delle religioni storiche e causa di separazione e dispute fra le genti. ¹⁰⁰ Questo non risulta essere un tentativo sincretistico, ma un tentativo di mostrare l'armonia che sussiste fra le diverse concezioni religiose in rapporto alla verità rivelata espressa negli scritti *bahá'í*.

Consideriamo imprescindibile tenere conto di tutti gli aspetti trattati fino a questo punto per poter meglio comprendere in seguito l'operato di insegnamento religioso dei *bahá'í* in India.

2.1.4. *Cosmopolitismo*

Un'ultima riflessione a riguardo dell'universalismo ci porta a considerare e a introdurre la prospettiva cosmopolita che troviamo negli scritti di Bahá'u'lláh e che fu poi ampiamente sviluppata dalle figure a lui successive. Secondo tale prospettiva, tutti gli esseri umani sono considerati «frutti di un unico albero e foglie di un solo ramo.» ¹⁰¹ Gli insegnamenti *bahá'í* di natura cosmopolita, fanno forza sul concetto di unità del genere umano. Gli uomini sono considerati tutti generati e creati dal medesimo Iddio. Il vincolo metafisico che unisce universalmente tutti è quella Parola Onnipervadente, quella grazia divina, che fa sì che l'esistente affiori dall'abisso del nulla e senza la quale ogni cosa scomparirebbe. Da qui nasce l'importanza di accostarsi con un umile atteggiamento agli insegnamenti della Manifestazione Divina, utilizzando il sistema della consultazione (*mashvirat*) per riflettere su quella Parola, come su ogni altro aspetto della vita umana. Soffermarsi a riflettere, meditare

⁹⁹ Cfr. definizione del lemma “*sincretismo*” nel Dizionario Zingarelli.

¹⁰⁰ Nessuno potrà negare la centralità che hanno assunto, ad esempio, il dogma trinitario nella cristianità o la credenza nella dottrina della reincarnazione nelle religioni indiane: i *bahá'í* cercano, nei loro scritti apologetici, di mettere in luce, spesso con gli strumenti della ricerca scientifica, come questi punti dottrinali si siano originati nel tempo e nella storia e non facciano parte dell'insegnamento originale attribuito a un Profeta.

¹⁰¹ Bahá'u'lláh, *Il tabernacolo dell'unità. Le risposte di Bahá'u'lláh a Mánikchí Šáhib e altri scritti*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2007, p. 9.

e consultarsi insieme ad altri individui sulla Parola risulta essere di estrema importanza perché Quella è ciò che unisce gli esseri umani non solo dal punto vista religioso, ma anche fisicamente e metafisicamente, in quanto è la Realtà che abbraccia tutte le cose create, unisce gli atomi fra loro come i cuori degli uomini, è la forza intelligente che pervade il tutto, chiamata in alcuni scritti la “Forza Primeva”.¹⁰² È concentrandosi su di Essa che si ottiene l’unità, valore principe della religione *bahá’í* su cui il nuovo ciclo cosmico è stato fondato; una unità che va al di là di ogni differenza di razza e che unisce tutti nella dimensione dello spirito, superiore ad ogni altra dimensione di tipo fisico o culturale. Questa unità si configura in termini anche pratici, come ad esempio nell’unificazione di pesi, misure, conio e linguaggio¹⁰³ per rendere ogni scambio culturale con l’altro più semplice e immediato. Il processo di avvicinamento e di unificazione dei popoli non consiste assolutamente, come avremo modo di osservare, nel cancellare le differenze culturali. Esse non sono ostacoli al conseguimento dell’unità, anzi sono considerate come elementi che esprimono una bellezza aggiunta all’insieme dei popoli, come i diversi fiori realizzano la bellezza di un giardino.

Vedremo ora nello specifico in che cosa consista il cosmopolitismo *bahá’í*. Gli insegnamenti spirituali e sociali di Bahá’u’lláh sono caratterizzati da una forte componente cosmopolita. Egli scrisse nel 1883:

«È un vero uomo colui che si dedica a servire l'intera razza umana. Il Grande Essere dice: Benedetto e felice è colui che si leva a promuovere i migliori interessi dei popoli e delle tribù della terra. In un altro passo Egli ha proclamato: Non ci si deve gloriare di amare la propria patria ma piuttosto di amare il mondo intero. La terra è un solo paese e l'umanità i suoi cittadini.»¹⁰⁴

Nella prospettiva *bahá’í*, questa ultima affermazione ha una lettura materiale, spirituale e politica allo stesso tempo. Gli esseri umani appartengono ad una unica specie e sono eguali poiché accomunati da una medesima natura spirituale,

¹⁰² Cfr. ‘Abdu’l-Bahá, *Lettera di ‘Abdu’l-Bahá al Professor Auguste Forel*, Casa Editrice Bahá’í, Roma 1968; ‘Abdu’l-Bahá, *Antologia*, Casa Editrice Bahá’í, Roma 2001, sezione 12, pp. 34-35.

¹⁰³ Con “linguaggio universale” si intende la necessità di avere una lingua, creata opportunamente oppure scelta fra quelle naturali, che possa essere insegnata in tutte le scuole del pianeta accanto a quella naturale.

¹⁰⁴ Bahá’u’lláh, *Tavola di Maqsúd’* in *Tavole di Bahá’u’lláh rivelate dopo il Kitáb-i-Aqdas*, Casa Editrice Bahá’í, Roma 1981, p. 150.

l'anima.¹⁰⁵ Si tratta di un insegnamento presente in tutte le religioni, in modi diversi. Tuttavia, secondo i *bahá'í*, è solo oggi, data l'interdipendenza globale e alla luce della rivelazione progressiva di Dio all'uomo, che esso può essere compreso e applicato in maniera universale. Sono le peculiari condizioni del mondo odierno a rendere possibile l'accettazione dell'unità spirituale e morale dell'umanità a livello planetario. Questo concetto era così esposto da 'Abdu'l-Bahá all'inizio del Novecento:

«Nei cicli passati [...] non si poteva conseguire l'unità del genere umano, perché mancavano i mezzi. I continenti rimanevano lontani e divisi, e anzi persino fra i popoli dello stesso continente i rapporti e lo scambio di pensieri furono quasi impossibili: di conseguenza non si poterono conseguire fra i popoli e le tribù della terra rapporti, comprensione reciproca e unità. Ma in questo giorno i mezzi per comunicare si sono moltiplicati e i cinque continenti della terra sono virtualmente divenuti uno. Ed è facile per tutti, oggi, recarsi nei vari paesi, associarsi e scambiare opinioni con diversi popoli, e conoscere a fondo, attraverso la stampa, le convinzioni religiose e i pensieri di tutti. In tal guisa tutti i membri della famiglia umana, siano essi popoli o governi, città o villaggi, son divenuti sempre più interdipendenti. Nessuno infatti può più rimanere autosufficiente, dal momento che legami politici uniscono tutti i popoli e le nazioni e ogni giorno si rafforzano i vincoli del commercio e dell'industria, dell'agricoltura e dell'educazione. Ecco che oggigiorno può realizzarsi l'unità di tutta l'umanità.»¹⁰⁶

Tale stato di cose rende l'accettazione universale dell'unità del genere umano non solo possibile, ma anche necessaria, poiché su di essa si fonda la possibilità di creare un ordine politico mondiale capace di risolvere i gravi problemi globali legati all'economia, alla povertà, all'ambiente, alla sicurezza: «[...] le grandi sfide dell'era in cui siamo entrati non sono particolari o regionali, ma globali e universali.»¹⁰⁷ Negli scritti *bahá'í*, la formazione di un ordine politico mondiale è considerata una esigenza fondamentale per il presente stadio dell'evoluzione dell'umanità e implica il superamento delle sovranità nazionali, come classicamente intese:

¹⁰⁵ L'anima, come abbiamo visto, è la dimensione umana in cui il senso etico e le qualità spirituali, come la capacità di amare, la generosità, l'umiltà, l'onestà esistono potenzialmente e possono essere sviluppate attraverso l'educazione e la volontà individuale.

¹⁰⁶ 'Abdu'l-Bahá, *Antologia*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2001, sezione 15.

¹⁰⁷ Comunità Internazionale Bahá'í, *Chi scrive il futuro?*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2000, p. 7.

«L'unificazione dell'intera umanità è il contrassegno dello stadio che la società umana sta ora per raggiungere. L'unità familiare, l'unità della tribù, della città-stato e della nazione sono state l'una dopo l'altra tentate e pienamente conseguite. L'unità del mondo è la meta per la quale questa umanità afflitta sta lottando. Il periodo della fondazione delle nazioni è ormai terminato e sta giungendo al suo culmine l'anarchia inerente alle sovranità nazionali.»¹⁰⁸

Questa esortazione e la previsione di un ordine politico sopranazionale che garantisca la sicurezza e la pace hanno le radici negli scritti di Bahá'u'lláh, ad esempio:

«Verrà il tempo in cui sarà universalmente sentita l'imperiosa necessità di costituire una vasta assemblea di tutti gli uomini. I potenti e i re della terra dovranno intervenire e, partecipando alle sue deliberazioni, prendere in considerazione le vie e i mezzi che costituiscono le fondamenta della Grande Pace mondiale fra gli uomini. Una simile pace esige che per amore della tranquillità dei popoli della terra, le Grandi Potenze si decidano a riconciliarsi pienamente fra di loro. Se un re si levasse in armi contro un altro, tutti dovranno sorgere uniti contro di lui ed impedirglielo. Se ciò accadrà le nazioni del mondo non avranno bisogno di alcun altro armamento oltre a quello necessario per conservare la sicurezza dei loro regni e mantenere l'ordine interno nei loro territori. Così si garantirà la pace e la serenità di tutti i popoli, i governi e le nazioni.»¹⁰⁹

Shoghi Effendi ha poi specificato, in un suo scritto del 1931, la natura di questo sistema di governo mondiale nella forma di una federazione di stati che cedano parte delle loro sovranità – soprattutto in relazione alla sicurezza, al diritto di dichiarare guerra e al diritto di armamento – in favore di una struttura sopranazionale rappresentativa che comprenda un “Organo Esecutivo”, un “Parlamento Mondiale”, un “Tribunale Supremo”.¹¹⁰

Un punto fondamentale nella prospettiva *bahá'í* sulla cittadinanza mondiale è costituito dall'accettazione dell'unità del genere umano su un piano spirituale e

¹⁰⁸ Effendi Shoghi, *L'Ordine Mondiale di Bahá'u'lláh*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1982, p. 207.

¹⁰⁹ Bahá'u'lláh *Tavola di Maqsúd'* in *Tavole di Bahá'u'lláh rivelate dopo il Kitáb-i-Aqdas*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1981, p. 149.

¹¹⁰ Effendi Shoghi, *L'Ordine Mondiale di Bahá'u'lláh*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1982, p. 41.

morale quale condizione necessaria per avviare processi politici che conducano verso la giustizia globale e la pace. In un'ottica *bahá'í* i problemi di fondo sono di natura spirituale, dunque l'accettazione dell'unità spirituale e morale del genere umano è prioritaria rispetto allo stabilirsi della pace e della sicurezza a livello mondiale: «Il benessere, la pace e la sicurezza dell'umanità saranno irraggiungibili, a meno che e finché la sua unità non sia saldamente stabilita.»¹¹¹ Si tratta di un concetto sviluppato successivamente in molti scritti di 'Abdu'l-Bahá, di Shoghi Effendi e della Casa Universale di Giustizia su cui non possiamo ora soffermarci, poiché ci porterebbe lontano dal nostro percorso argomentativo.

Una ulteriore specificazione fondamentale del principio di unità di cui si parla negli scritti *bahá'í* è costituita dalla concezione che tale unità sia “unità nella diversità”. Questo significa che il perno della convergenza tra individui e gruppi diversi, il riconoscimento della comune natura spirituale e morale, è compatibile con la conservazione di differenze culturali e che il legame politico con il proprio paese non è soppiantato dalla formazione di un ordine politico sopranazionale:

«[L'ordine mondiale di Bahá'u'lláh], lungi dal mirare allo sconvolgimento delle attuali fondamenta della società, cerca anzi di ampliarne le basi, di rimodellarne le istituzioni in maniera consona ai bisogni di questo modo in continuo mutamento [...] non si pone in conflitto con alcun tipo di legittima fedeltà, né intende scalzare alcuna sostanziale forma di lealtà; non è suo scopo quello di estinguere nel cuore dell'uomo la fiamma di un sano e intelligente patriottismo, né di sopprimere il sistema delle autonomie nazionali così necessario ad evitare i mali di un eccessivo accentramento. Né esso trascura, o s'attenta di sopprimere, le differenze di origine etnica, di clima, di storia, lingua e tradizioni, pensiero e costumi, che diversifica i vari popoli e nazioni del mondo: invita piuttosto ad una lealtà più ampia [...] insiste sulla subordinazione degli interessi nazionali alle impellenti esigenze dell'unità del mondo, rigetta da un lato l'eccessivo accentramento e ripudia dall'altro tutti i tentativi volti verso l'uniformità. La sua parola d'ordine è unità nella diversità.»¹¹²

Dopo queste considerazioni sulla tematica che potremmo definire più centrale dell'intero pensiero *bahá'í*, ci volgeremo alla analisi del tema del millenarismo e del

¹¹¹ Bahá'u'lláh, *Spigolature dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, tradotto e compilato da Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002, sezione CXXXI, paragrafo 2, p. 278.

¹¹² Effendi Shoghi, *L'Ordine Mondiale di Bahá'u'lláh*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1982, p. 42.

compimento delle attese messianiche, argomenti di cui già abbiamo introdotto diverse nozioni nelle spiegazioni precedenti.

2.1.5. Millenarismo

Il movimento *bábí* e quello *bahá'í* sono pervasi da un forte spirito di attesa e di compimento profetico in ogni fase del loro sviluppo. Il rapporto fra queste due religioni e quelle a loro precedenti viene declinato in funzione della tensione che sussiste fra le profezie delle anteriori dispensazioni fideistiche e ciò che si sarebbe compiuto e realizzato nel presente nuovo ciclo religioso. Di estremo interesse, dal nostro punto di vista, sarebbe la conduzione di una analisi mirata e approfondita di tali profezie in relazione a ciò che viene definito essere l'adempimento della profezia stessa nel pensiero e negli scritti *bahá'í*, ma ciò, oltre a risultare una tematica estremamente ampia, ci porterebbe ora fuori strada. Nel secondo capitolo analizzeremo nello specifico le questioni attinenti al rapporto fra la Fede Bahá'í e il mondo religioso indiano. Ad ogni modo, esiste una vasta letteratura *bahá'í* relativa al compimento delle profezie che interseca i diversi mondi religiosi in cui queste profezie sono sorte.¹¹³ Negli scritti di Bahá'u'lláh questi ambienti spirituali a cui si fa riferimento risultano essere circoscritti a quello ebraico, cristiano, islamico, *bábí* e zoroastriano. Negli scritti di 'Abdu'l-Bahá trovano ampio spazio trattazioni di tematiche profetiche cristiane.¹¹⁴ È stato compito della letteratura apologetica successiva e non autorevole – di cui riportiamo in nota solo i lavori più interessanti anche da un punto di vista accademico – compiere degli studi profetici e religiosi in merito alla legittimazione della figura di Bahá'u'lláh in contesti spirituali come quelli del mondo cinese¹¹⁵, indiano (*buddhista* e *hindū*)¹¹⁶, delle religioni tradizionali africane e in quelle tradizionali americane¹¹⁷. È di un certo interesse rilevare che nel

¹¹³ Si veda, ad esempio, l'articolo di Buck Christopher, *A Unique Eschatological Interface: Bahá'u'lláh and Cross-cultural Messianism* in Smith Peter, *In Iran, Studies in Bábí and Bahá'í History*, volume 3, Kalimát Press, Los Angeles 1986, pp. 157-180.

¹¹⁴ Cfr. 'Abdu'l-Bahá, *Le lezioni di San Giovanni d'Acri – risposte a quesiti, raccolte e tradotte dal persiano da Laura Clifford Barney ad 'Akká, 1904-1906*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2006, parte II.

¹¹⁵ Cfr. Chew Lian Ghim Phyllis, *The Chinese Religion and the Bahá'í Faith*, George Ronald, Oxford, 1993.

¹¹⁶ Cfr. Momen Moojan, *Buddhism and the Baha'i Faith*, George Ronald, Oxford 1995; Fozdar Jamshed, *Buddha Maitrya-Amitabha has appeared*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 1995; Momen Moojan, *Hinduism and the Bahá'í Faith*, George Ronald, London 1990; Mishra Prakash Narayan, *Kalkin avatar* (hindi), Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 2005.

¹¹⁷ Cfr. Buck Christopher, *Native Messengers of God in Canada? A Test Case for Baha'i Universalism*, in "Baha'i Studies Review", volume 6, 1996, [http://bahai-library.com/bsr/bsr06/66_buck_messengers.htm] visionato il 20 aprile 2008; Buck Christopher, Addison Donald Francis, *Messengers of God in North America Revisited: An Exegesis of Abdu'l-*

lavoro di propagazione della loro Fede, i *bahá'í* abbiano cercato di connettere la figura di Bahá'u'lláh e gli insegnamenti da lui rivelati al retroterra dell'ambiente religioso e culturale in cui si muovevano. La radice di tale comportamento si può ricondurre alle questioni che abbiamo sollevato in riferimento all'universalismo di tipo inclusivista.

Il tema del compimento profetico e della delucidazione dei passi oscuri delle antiche scritture pare essere un elemento importante nel processo di accettazione degli insegnamenti *bahá'í* per alcune persone. Sembra che l'adempimento di numerose profezie sia stato uno dei fattori determinanti alle conversioni di ebrei e zoroastriani già al tempo di Bahá'u'lláh stesso.¹¹⁸ Probabilmente questo fattore di continuità fra la religione di provenienza e la nuova fede che si abbraccia viene vissuto come un elemento connettivo che non fa sentire lo “strappo” della conversione, parola che di fatto non viene mai utilizzata negli ambienti *bahá'í*, perché evocante il passaggio da una religione rinnegata a un'altra, tematica totalmente estranea alla visione *bahá'í* dell'unità e della continuità religiosa. Durante le interviste che chi scrive ha potuto svolgere in India ai *bahá'í* di origine *hindū*, è stata infatti rilevata la volontà da parte loro di sottolineare come non c'era stato alcun salto da una dimensione religiosa all'altra quando abbracciarono la Fede Bahá'í, essi «avevano semplicemente riconosciuto il ritorno di Kṛṣṇa e il *dharma* eterno, rivelato ancora perché andato perduto».

Passeremo ora a mostrare come le tensioni millenaristiche si siano dipanate nella storia del pensiero *bahá'í* a partire da quello *bábí*. Il Babismo stesso può essere definito proprio in virtù delle attese messianiche sciite duodecimane e *shaykhí* che vedevano come imminente il momento dell'arrivo del *Qá'im*¹¹⁹. Nel giro di pochi mesi dal 1844, il movimento *bábí* creò non poco scompiglio in tutta la Persia e, conseguentemente alla aperta proclamazione pubblica da parte del Báb di essere il *Mahdí*¹²⁰ o il *Qá'im* nel 1848, ulteriore fermento, accesi entusiasmi e il successivo massacro dei *bábí* smossero vigorosamente il Paese.

Bahá's Tablet to Amír Khán, in “Online Journal of Bahá'í Studies”, volume 1, 2007, [http://www.ojbs.org] visionato il 2 giugno 2008.

¹¹⁸ Cfr. Amanat Mehrdad, *Messianic expectation and evolving identities: the conversion of Iranian Jews to the Baha'i Faith*, pp. 6-29, e Vahman Fereydu, *The conversion of Zoroastrians to the Baha'i Faith*, pp. 30-48, entrambi in Brookshaw Dominic Parviz, Fazel Seena, a cura di, *The Baha'is of Iran – Socio-historical studies*, Routledge Advances in Middle East and Islamic Studies, London and New York 2008.

¹¹⁹ Cfr. sopra nota 5.

¹²⁰ Cfr. sopra nota 4.

Un aspetto interessante legato al tema che stiamo trattando fu il concetto del ritorno (*raj'a*) attraverso cui il Báb interpretava la ricomparsa di una tipologia fenomenica e, da un punto di vista eminentemente spirituale, il ritorno di alcune qualità e caratteristiche di personaggi importanti della storia religiosa nuovamente manifeste in alcune personalità *bábí* o, soprattutto, nelle Manifestazioni Divine. Questa concezione non differisce molto da quella che possiamo trovare nei Vangeli ove Gesù svela ai suoi discepoli il mistero del ritorno del profeta Elia in Giovanni Battista: è evidente dal contesto evangelico che si intende un ritorno non fisico, ma spirituale e consistente nella manifestazione delle qualità di Elia riattualizzate in Giovanni il Battista.¹²¹ Secondo questa dottrina, interpretata talvolta erroneamente come una credenza nella dottrina della reincarnazione, possono manifestarsi nella storia persone che possiedono le stesse qualità celesti degli *Imám* del passato come dei loro oppositori. Molti eventi legati alla storia del movimento *bábí*, ad esempio la battaglia di Shaykh Ṭabarsí¹²², vennero dunque percepiti come una riattualizzazione di alcuni drammi ben conosciuti nel mondo islamico sciita, come il martirio dell'Imám Ḥusayn a Karbilá. Questa identificazione nei personaggi e negli eventi della storia religiosa passata non fece altro che rafforzare nei credenti il sentimento di essere parte di una tragedia di portata universale, dalle implicazioni terrestri e celesti senza uguali: i *bábí* stavano vivendo quel Giorno del Giudizio profetizzato in tutte le scritture semitiche. Questa “fine dei tempi”, sebbene cagionasse enormi sconvolgimenti di natura storico-politico-religiosa, non era vista come la distruzione o la fine *strictu sensu* del mondo. Negli scritti *bábí* il Giorno del Giudizio consiste nella fine del ciclo profetico inaugurato da Adamo e nell'attesa dell'arrivo di una nuova Manifestazione Divina che avrebbe abrogato la precedente legge religiosa islamica (*sha'riah*) e inaugurato un nuovo momento rivelativo e legislativo. Gli eventi legati alla fine dei tempi, come lo spaccamento della luna, la caduta delle stelle, lo squarciamento del cielo, la discesa degli angeli, la battaglia finale fra le forze del bene e quelle del male, la resurrezione e l'inaugurazione di un regno di giustizia sulla terra, vengono interpretati in maniera allegorica e spirituale. Tutti questi segni della fine, secondo la letteratura *bábí* e *bahá'í*, si sono già compiuti e sono stati reinterpretati allegoricamente.¹²³

¹²¹ Cfr. ad esempio, Matteo XVII, 9-13.

¹²² Cfr. sopra nota 9.

¹²³ Cfr., a titolo di esempio Bahá'u'lláh, *Il libro della certezza – Kitáb-i-Íqán*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1994, sezioni 70-90; Bahá'u'lláh, *Gemme di misteri divini – Javáhiru'l-Asrár*, Casa Editrice

L'attesa messianica non costituisce solo il fondamento principale del movimento *bábí*, ma anche il suo stesso fine. Esso è caratterizzato da una «continua e fortissima tensione escatologica verso un *man yuzhiruhu'lláh* (Colui che Dio manifesterà), il Profeta futuro, il vero e proprio fondatore del nuovo ciclo, di cui il Báb non si dichiara che l'umile servo. Si potrebbe anzi sostenere che l'attesa del Promesso sia l'essenza stessa del Bayán: infatti anche i più banali precetti sono spiegati sotto una luce escatologica. [...] Quanto al tempo della venuta di questo Promesso, oltre al noto passo “Sorgete tutti dal posto ove siete quando udrete menzionare il nome di Colui che Dio manifesterà. [...] E nell'anno nono voi raggiungerete ogni bene”¹²⁴, passo che i *bahá'í* interpretano nel senso che sia qui dichiarata la manifestazione del promesso per il 1853, anno nono dopo l'inizio della missione del Báb (1844)¹²⁵, effettivamente anche vari altri passi del *Bayán* possono far pensare che il Báb, almeno in qualche momento, ritenesse possibile la manifestazione futura in epoca vicina.¹²⁶ Particolarmente interessante è il bel capitolo XI del IV *Váhid* del *Bayán* arabo: “Non siate gli strumenti della vostra stessa disgrazia, perché non essere triste è uno dei più grandi ordini del *Bayán*. Il frutto di questo ordine è che voi non contristiate Colui che Dio manifesterà.”¹²⁷»¹²⁸ Un altro riferimento temporale a breve termine potrebbe essere il versetto ventisette della *Lawḥ-i-Vaṣaya* del Báb in cui egli ingiunge a Mírzá Yaḥyá di obbedire a Colui che Dio manifesterà, il quale sarebbe provenuto dalla “gente del *Bayán*”.¹²⁹ Le profezie *bábí* sono dunque fortemente interrelate al compimento che di esse si avrebbe avuto nella rivelazione *bahá'í*. Oltre ai riferimenti temporali sembra che nel *Bayán* ci siano dei riferimenti anche al futuro nome di “Colui che Dio manifesterà”, come testimonierebbe questo versetto: «*bahá'-i-bayán man yuzhiruhu'lláh ast*»¹³⁰ (lo splendore – *bahá* – del Bayán è Colui che Dio manifesterà).

Bahá'í, Roma 2002, sezioni 7-25; Bahá'u'lláh, *Epistola al Figlio del Lupo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1980, pp. 92-93.

¹²⁴ Nicholas A. L. M., *Le Béyan Arabe, le livre sacré du Babysme*, Dujarric & Cie, Paris 1905, p. 166.

¹²⁵ Nel 1853 Bahá'u'lláh sostenne di aver vissuto l'esperienza mistica della intimazione divina.

¹²⁶ Cfr. ad esempio *Bayán-i-Fársi* VI, 3, in cui si fa riferimento a un'attesa di diciannove anni dalla rivelazione del Báb stesso.

¹²⁷ Nicholas A. L. M., *Le Béyan Arabe, le livre sacré du Babysme*, Dujarric & Cie, Paris 1905, pp. 138-139.

¹²⁸ Bausani Alessandro, *Persia religiosa – da Zaratustra a Bahá'u'lláh*, Lionello Giordano Editore, Cosenza 1998, p. 459.

¹²⁹ Cfr. Manuchehri Sepehr, *The Primal Point's Will and Testament*, in *Research Notes in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies*, volume 7, numero 2, settembre 2004, [<http://www.h-net.org/~bahai/notes/vol7/BABWILL.htm>] visionato il 17 giugno 2008.

¹³⁰ *Bayán-i-Fársi* III, 14.

Anche Bahá'u'lláh alimentò diverse aspettative millenaristiche, facendo riferimento ad esempio a future catastrofi e calamità che avrebbero accompagnato la decadenza e l'inesorabile distruzione del "vecchio mondo" durante la nascita e la lenta emersione di quello "nuovo". Oltre a questi aspetti, la religione *bahá'í* si pone come il compimento finale non solo del movimento *bábí* o di alcune tendenze millenaristiche sciite, bensì di tutte le religioni profetiche del pianeta. Questo spirito di inclusivismo profetico troverà una sua applicazione anche nei confronti delle tradizioni religiose indiane. Come abbiamo già avuto modo di esporre, negli scritti di Bahá'u'lláh vi sono dei riferimenti precisi non solo a tematiche relative ad altre religioni, ma anche alle figure salvifiche annunciate nelle profezie ebraiche, cristiane, zoroastriane ed islamiche. Shoghi Effendi fece esplicito riferimento anche a quelle relative al *buddhismo* e alla religione *hindū*:

«A Lui [Bahá'u'lláh] solo allude la profezia attribuita a Gotama Buddha secondo cui «un Buddha chiamato Maitreya, il Buddha della fratellanza universale», Si sarebbe levato nella pienezza dei tempi a rivelare «la Sua illimitata gloria». Il Bhagavad-Gita degli Indù si riferì a Lui come al «Più Grande Spirito», «decimo Avatar», «immacolata Manifestazione di Krishna».»¹³¹

Su questo *locus classicus* degli scritti della religione che stiamo studiando, i futuri insegnanti *bahá'í* fecero forza soprattutto a partire dagli anni Sessanta del ventesimo secolo offrendo il messaggio *bahá'í* nei villaggi indiani ove quest'ultimo ancora non era arrivato e identificando Bahá'u'lláh con la decima incarnazione di Viṣṇu.

Quello che appare dagli scritti *bahá'í* è la concentrazione di tutte le figure profetiche future nella persona di Bahá'u'lláh. Lo schema seguente mostra il rapporto fra i due cicli suddetti della profezia e del compimento della profezia. Si evince come i *bahá'í* percepiscano l'importanza cruciale di questo momento storico-religioso di passaggio da un'era all'altra. Lo schema sottostante esibisce e semplifica una visione dei cicli profetici più complessa, che contempla anche la relazione intercorrente fra i micro-cicli religiosi all'interno di un ciclo più universale.¹³²

¹³¹ Effendi Shoghi, *Dio passa nel mondo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2004, capitolo VI, sezione 15.

¹³² Nella visione *bahá'í* ogni momento profetico potrebbe essere rappresentato come un micro-ciclo all'interno del ciclo epocale più grande. L'immagine che ne risulterebbe, se riprodotta graficamente, sarebbe quella di una serie di spirali sempre più ampie rappresentanti i momenti di nascita, zenit e declino di ogni dispensazione religiosa. Se il concetto temporale orientale può essere pensato come

Secondo gli scritti *bahá'í* l'uomo può conoscere attualmente l'esistenza di due importanti ere della storia umana, come appare dallo schema seguente.

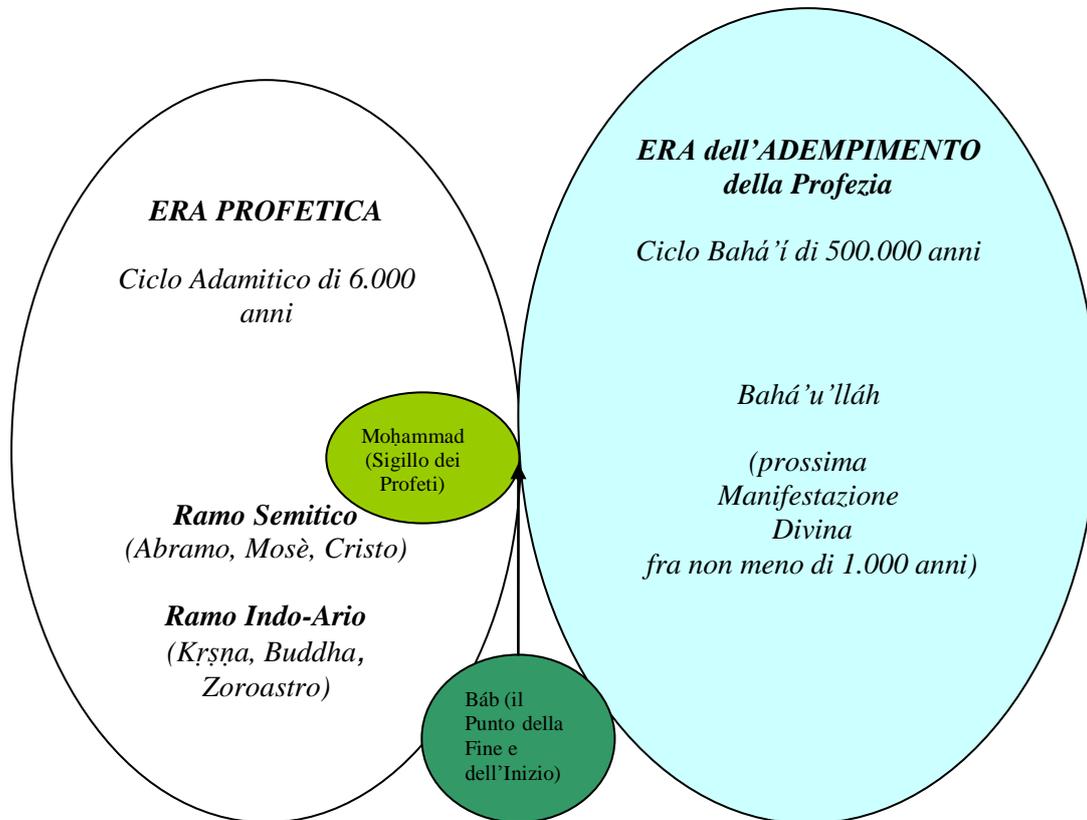


Figura 1. Cicli religiosi: l'era profetica e quella del compimento

Appare evidente il ruolo fondamentale e universale di Muḥammad, sigillo dei profeti (*khátam an-nabiyyin*)¹³³ e quello del Báb come punto finale dell'era precedente e inizio di quella attuale. Osserviamo inoltre un ulteriore elemento millenarista nell'attesa di una prossima Manifestazione Divina dopo Bahá'u'lláh all'interno del ciclo Bahá'í, fra non meno di mille anni, ma che potrebbe rivelarsi anche fra diverse migliaia di anni.

ciclico e quello occidentale come lineare, quello *bahá'í* risulta essere una sintesi in cui ritroviamo sia l'elemento della linearità, nella continua tensione evolutiva totale, sia quello della ciclicità, nella concezione della successione di fasi cicliche di nascita-sviluppo-declino-rinascita del fenomeno religioso.

¹³³ L'interpretazione *bahá'í* risulta essere di vitale importanza e richiederebbe ampie dimostrazioni. Riassumeremo qui in estrema sintesi dicendo che il termine indica che Muḥammad concluse l'era della profezia e ne fu l'ultimo dei profeti. Per una interpretazione allegorica e metafisica del termine, secondo la quale ogni Profeta è ontologicamente Inizio e Fine di ogni cosa, si veda Bahá'u'lláh, *Il libro della certezza – Kitáb-i-Íqán*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1994, paragrafi 180-183 e 197. Per una trattazione dell'interpretazione *bahá'í* da molteplici punti di vista si veda Momen Moojan, *Islam and the Bahá'í Faith*, George Ronald, Oxford 2000, pp. 34-58.

Bahá'u'lláh avrebbe dischiuso un nuovo ciclo storico-religioso della durata di cinquecentomila anni e costituirebbe la figura di incontro dei due rami della religione previamente separati nel ciclo precedente, quello semitico e quello indo-ario:

«Egli [Bahá'u'lláh] traeva origine, da una parte, da Abramo (il Padre dei fedeli) attraverso la moglie Chetura e, dall'altra, da Zoroastro e Yazdigird, ultimo re della dinastia sassanide.»¹³⁴

Questo incontro risulterebbe evidente non solo dagli aspetti profetici, ma anche da quelli dottrinali, ove molti concetti e insegnamenti sembrano essere frutto di una armonizzazione di punti vista “occidentali” ed “orientali”.¹³⁵

La nuova era sarebbe caratterizzata da un lento e costante sviluppo della consapevolezza dell'unità mondiale, da una rinascita della spiritualità dell'uomo, da un incremento delle conoscenze scientifiche e della loro universale applicazione per il miglioramento di tutte le genti e, infine, dalla nascita di una nuova civiltà mondiale che vedrà realizzata la “Più Grande Pace”¹³⁶. La promessa di questa futura età dell'oro¹³⁷ caratterizzata dalla pace universale e da una prosperità globale sarà realizzabile, secondo i *bahá'í*, attraverso l'applicazione dei principi e degli insegnamenti di Bahá'u'lláh incanalati e attuati dall'ordine amministrativo istituito da Bahá'u'lláh stesso. Ben lungi dall'essere espressione di vaghe speranze utopiche, la creazione del nuovo ordine mondiale costituisce un progetto estremamente complesso ed ampio precisamente delineato negli scritti della religione che stiamo analizzando e sotto certi aspetti già in fase di preparatorio compimento nella vita comunitaria *bahá'í*.

¹³⁴ Effendi Shoghi, *Dio passa nel mondo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2004, capitolo VI, sezione 12.

¹³⁵ Cfr. Momen Moojan, *Relativism – A Basis For Baha'i Metaphysics*, in “Studies in honor of the late Husayn M. Balyuzi: Studies in the Bábí and Bahá'í Religions”, volume 5, Kalimát Press, Los Angeles 1988.

¹³⁶ La pace mondiale conoscerà tre fasi secondo i *bahá'í*: *ṣulḥ-i-aṣghar* (pace minore), *ṣulḥ-i-akbar* (grande pace), *ṣulḥ-i-a'ẓam* (la più grande pace). Il termine “più grande pace” si riferisce ad uno stato futuro in cui vigerà un *commonwealth* internazionale e l'intera umanità sarà passata attraverso un profondo processo di spiritualizzazione. Cfr. Nakhjávání 'Alí, *Towards World Order*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2007, pp. 16-19.

¹³⁷ I *bahá'í* riconoscono nel periodo temporale che va dalla rivelazione di Bahá'u'lláh a quella della prossima Manifestazione di Dio – che verrà in un periodo compreso tra non meno di mille anni a diverse migliaia di anni – tre momenti storici fondamentali: (i) l'era eroica, chiamata anche primitiva o apostolica (dalla rivelazione del Báb nel 1844 al trapasso di 'Abdu'l-Bahá nel 1921), (ii) l'età del ferro o età formativa (quella attuale che vede lo sviluppo della lenta influenza dei principi bahá'í in tutta la società mondiale, e la crescita della comunità *bahá'í* e l'affermazione e il rafforzamento dell'ordine amministrativo *bahá'í*) e (iii) l'età dell'oro e del compimento in cui si realizzerà la “Più Grande Pace” e in cui gli insegnamenti di Bahá'u'lláh verranno apertamente riconosciuti e applicati in tutto il mondo.

Così, la tematica del compimento millenaristico si trasforma in quella del riformismo politico, in quanto il “Regno di Dio” atteso sulla terra è concepito come una nuova società basata sulla giustizia e sui principi di unità che abbiamo sopra esposto; una società che dovrà essere lentamente costruita attraverso gli sforzi morali e spirituali congiunti degli uomini, argomento che ci introduce al prossimo paragrafo.

2.2. *Quietismo e riformismo politico, misticismo e legalismo*

La religione istituita da Bahá'u'lláh presenta un alto contenuto di insegnamenti di natura mistica che si vanno a fondere insieme a quelli di natura politica e sociale. A motivo di questa commistione armonica di elementi eterogenei, che potremmo definire di natura interiore (*báṭin*) ed esteriore (*ẓáhir*), abbiamo deciso di trattare queste quattro tematiche insieme. Potremmo definire quella *bahá'í* una forma semplificata ed altamente spiritualizzata delle dottrine e delle complesse e numerose pratiche rituali del Báb, con una grande enfasi sugli aspetti etici e mistici. Gli aspetti esteriori della vita e della religione sono tutti percepiti in relazione a ciò che vi è di nascosto e spirituale nella Realtà e che trova la sua estrinsecazione e manifestazione nella creazione. A questo proposito, le tematiche del riformismo politico e del legalismo trovano un loro posto nel contesto più ampio del quietismo e del misticismo e non sono altro che aspetti esteriorizzati di elementi spirituali della vita del *bahá'í*, che, come ormai sarà chiaro dai ragionamenti fino ad ora condotti, «percorre la via del mistico con i piedi della praticità»¹³⁸ nella vita sociale ed in relazione con gli altri individui cercando di costruire un nuovo mondo fondato su nuovi valori. Per comprendere le argomentazioni seguenti può essere utile ricordare dunque l'importanza che assumono sia l'interiorità che l'esteriorità nella vita dei *bahá'í*: «[i]l loro comportamento esteriore non è che il riflesso della loro vita interiore e la loro vita interiore lo specchio del loro comportamento esteriore.»¹³⁹

2.2.1. *Il quietismo riformista*

La posizione politica quietistica di Bahá'u'lláh – in aperta opposizione alla politica militante di Mírzá Yaḥyá¹⁴⁰, il quale più volte aveva tramato di tentare di

¹³⁸ Così disse di 'Abdu'l-Bahá, nel 1912, David Star Jordan, il Presidente della Leland Stanford Junior University di Palo Alto. Cfr. “*The Bahá'í World*”, volume VI, p. 480.

¹³⁹ Bahá'u'lláh, *Spigolature dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, tradotto e compilato da Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002, sezione CXXVI, paragrafo 2.

¹⁴⁰ Cfr. sopra nota 28.

assassinare lo Sháh¹⁴¹ – consiste e può essere riassunta nell'ingiunzione di rispettare le autorità civili e di accettare e di osservare le leggi del governo in cui si risiede:

«In qualunque paese risieda, questa gente [la gente di Bahá] deve comportarsi verso il governo con lealtà, onestà e sincerità. Questo è ciò che è stato rivelato per decreto di Colui Che è l'Ordinatore, l'Antico dei Giorni.»¹⁴²

Quando legge divina e legge umana sono in contraddizione, il *bahá'í* dovrà scegliere di seguire quella civile, tranne se questa dovesse comportare il rinnegamento della propria Fede e almeno fino a quando, nell'età dell'oro, le leggi di Bahá'u'lláh saranno divenute guida per la nuova civiltà planetaria. Di sapore Evangelico è l'invito di occuparsi dei cuori degli uomini e di lasciare a coloro che detengono l'autorità ciò che è loro.¹⁴³

Bahá'u'lláh abolì la guerra santa¹⁴⁴, proibì di portare armi¹⁴⁵ e si dedicò al compito di rieducare a metodi non-violenti i *bábí* privati di guida e distrutti dalle persecuzioni e dal dolore per l'uccisione del loro Maestro, vietando loro “conflitti”, “dispute” e “sedizioni”:

«Con i Nostri saggi consigli e amorevoli ammonimenti esortammo tutti gli uomini, e in particolare queste genti, e proibimmo loro di suscitare sedizioni, dissensi, dispute e conflitti. Perciò e per grazia di Dio, ostinazione e follia si tramutarono in devozione e comprensione e le armi divennero strumenti di pace.»¹⁴⁶

Gli unici strumenti che Bahá'u'lláh ingiunge ai suoi credenti di utilizzare nello sforzo di divenire elementi catalizzatori per la trasformazione e la spiritualizzazione della società, sforzo concepito soprattutto come lotta interiore contro il proprio ego durante il processo di sottomissione pacifica alla Volontà di Dio, sono basati sull'esempio morale¹⁴⁷ e sull'uso della parola come unica “arma” di difesa:

¹⁴¹ Cfr. Cole Juan, voce “*Bahá'-Alláh*”, in “Encyclopaedia Iranica”, [http://www.iranica.com] visionato il 10 aprile 2008.

¹⁴² Bahá'u'lláh, *Tavole di Bahá'u'lláh rivelate dopo il Kitáb-i-Aqdas*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1981, p. 21.

¹⁴³ Bahá'u'lláh, *Il Kitáb-i-Aqdas. Il Libro Più Santo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1995, versetto 95.

¹⁴⁴ Cfr. sopra nota 39.

¹⁴⁵ Cfr. sopra nota 40.

¹⁴⁶ Bahá'u'lláh, *Epistola al Figlio del Lupo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1980, p. 16.

¹⁴⁷ «Incombe alle genti di Bahá di rendere vittorioso il Signore mediante la forza della parola e di ammonire le genti con buone azioni e carattere virtuoso, poiché le azioni hanno un'influenza maggiore

«Affrettatevi a fare la volontà di Dio e battetevi da prodi, come v'incombe, al fine di proclamare la Sua irresistibile ed eterna Causa. Abbiamo decretato che, sulla via di Dio, la guerra debba combattersi con gli eserciti della saggezza e della parola, di un buon carattere e di azioni lodevoli. Così ha deciso Colui Che è il Forte, l'Onnipotente. Non v'è gloria per chi crea disordine sulla terra [...]»¹⁴⁸

L'insegnamento della parola di Dio va condotto, secondo gli scritti di Bahá'u'lláh, con gentilezza e tatto, evitando completamente di adottare un atteggiamento proselitista e fanatico. I *bahá'í* sono invece invitati ad associarsi con gioia ed esultanza a tutte le genti della terra e ai seguaci di tutte le religioni in spirito di amicizia fraterna:

«Associatevi con tutti gli uomini, o genti di Bahá, in ispirito amichevole e fraterno. Se siete consci di una certa verità, se possedete un gioiello di cui altri sono privi, rendetene gli altri partecipi in un linguaggio di grande gentilezza e cordialità. Se sarà accettata e arriverà al suo scopo, il vostro intento sarà raggiunto; ma se qualcuno dovesse respingerla, abbandonatelo a se stesso e supplicate Dio di guidarlo. Attenti a non comportarvi scortesemente verso di lui. Una lingua benevola è una calamita per i cuori degli uomini, è pane per lo spirito, dà significato alle parole, è la sorgente della luce della saggezza e dell'intelligenza.»¹⁴⁹

Un altro elemento quietistico consiste nell'invito a mostrare gentilezza e pazienza verso chi entra in collera con il credente e a riporre la fiducia in Dio e pazientemente non reagire nel momento in cui egli venisse insultato o ingiuriato.¹⁵⁰

Il modello comportamentale a cui i *bahá'í* dovevano e devono tuttora guardare per trarre ispirazione e guida fu proprio quello di Bahá'u'lláh stesso, il quale accettò sempre le condizioni in cui le autorità del governo lo ponevano senza opporre resistenza alcuna. Sia il Báb che Bahá'u'lláh sopportarono pazientemente ogni

delle parole.» Bahá'u'lláh, *Kalimát-i-Firdawsíyyih* in *Tavole di Bahá'u'lláh rivelate dopo il Kitáb-i-Aqdas*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1981, p. 53.

¹⁴⁸ Bahá'u'lláh, *Epistola al Figlio del Lupo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1980, p. 17.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 11.

¹⁵⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 17; Bahá'u'lláh, *Il Kitáb-i-Aqdas. Il Libro Più Santo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1995, versetto 153.

prigionia e tortura a cui venivano sottoposti senza tentare mai di fuggire dal destino e dal dolore che li attendevano.¹⁵¹

Questi elementi non-violenti non devono far pensare a una accettazione incondizionata dello *status quo* politico da parte del *bahá'í*, essi piuttosto sono gli strumenti non-violenti di una posizione che lascia molto spazio al riformismo sociale. Le tavole che contengono gli insegnamenti di natura eminentemente politica risalgono soprattutto all'ultimo periodo della vita terrena di Bahá'u'lláh durante il suo conclusivo esilio in Palestina (1868-1892) e tra queste possiamo ricordare le seguenti: *Lawḥ-i-Bishárát*, *Lawḥ-i-Ṭarazát*, *Lawḥ-i-Tajalliyát*, *Kalimát-i-Firdawsíyyih*, *Lawḥ-i-Dunyá*, *Ishráqát*.¹⁵² Un'altra opera fondamentale che risale al 1875 e fu pubblicata a Bombay nel 1882, è il *Segreto della Civiltà Divina (Risáliy-i-Madaníyyat)* di 'Abdu'l-Bahá.¹⁵³ In questo scritto possiamo rintracciare i fondamenti politici e trovare qui concentrati numerosi principi del pensiero *bahá'í*. In esso si susseguono questioni come il disarmo, il diritto internazionale, la creazione di una confederazione planetaria delle nazioni, il parlamentarismo e il valore della consultazione, il progresso dell'istruzione di massa, l'importanza di una educazione morale, l'importanza dell'istruzione femminile (che è prioritaria su quella maschile, in quanto le donne saranno le prime maestre dei loro figli a cui dovranno trasmettere amore di Dio e conoscenze culturali e scientifiche), l'abolizione degli estremi di ricchezza e povertà, le qualità etiche che necessariamente devono possedere i politici e i dotti per essere chiamati tali. Oltre a ciò, nel pensiero *bahá'í* è di fondamentale rilevanza l'equilibrio fra lo sviluppo spirituale ed etico e quello materiale, scientifico e tecnico di un popolo, considerato fonte di benessere e prosperità per tutti gli uomini. Da questi punti emerge il valore dinamico del quietismo *bahá'í* che, benché fondato sulla trasformazione interiore e sulla santificazione personale, sfocia in modo non passivo nella santificazione della società e nel miglioramento della società stessa considerata in ogni suo aspetto; anzi è la stessa spiritualizzazione della società che può creare i presupposti per lo sviluppo di una spiritualità individuale dinamica e non incentrata esclusivamente su un costante approfondimento di una personale ed intima relazione col trascendente.

¹⁵¹ Si veda, a titolo di esempio, un episodio della tortura di Bahá'u'lláh in Muḥammad-i-Zarandí (Nabíl-i-A'zam), *Gli Araldi dell'Aurora*, tradotto dall'edizione inglese di Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1978, pp. 350-351.

¹⁵² Cfr. Bahá'u'lláh, *Tavole di Bahá'u'lláh rivelate dopo il Kitáb-i-Aqdas*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1981.

¹⁵³ 'Abdu'l-Bahá, *Il Segreto della Civiltà Divina*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1988.

2.2.2. La legge mistica

La Fede Bahá'í è una religione essenzialmente mistica, come asserisce Shoghi Effendi¹⁵⁴, poiché è fondata sul quel sentimento mistico che unisce Dio con l'uomo e insegna che solo in virtù di questo stato di comunione spirituale si possono trarre, attraverso la preghiera e la meditazione, le energie creative per compiere un processo di conoscenza di sé stessi¹⁵⁵ e di trasformazione della società. Numerosissime dunque sono le tavole, le meditazioni e le preghiere di Bahá'u'lláh dal contenuto mistico. Queste tavole risalgono soprattutto al periodo del suo esilio a Baghdad (1853-1863) in cui per due anni, dal 1854 al 1856, visse come un derviscio in ritiro nelle montagne del Kurdistan, ma ciò non significa che esse siano esclusivamente circoscritte a quel periodo, come dimostra ad esempio la *Lawḥ-i-Basítatu'l-Ḥaqíqih* (Tavola della Realtà non-composta)¹⁵⁶ rivelata durante l'ultimo esilio ad 'Akká (1868-1892). Una posizione di spicco fra questi scritti mistici è occupata sicuramente da opere come *Qaṣídiy-i-Varqá'íyyih* (Ode della Colomba)¹⁵⁷, *Haft Vádí* (Sette Valli)¹⁵⁸, *Chahár Vádí* (Quattro Valli)¹⁵⁹, *Javáhiru'l-Asrár* (Gemme di misteri divini)¹⁶⁰, *Kalimát-i-Maknúnih* (Parole Celate)¹⁶¹, il poema *Mathnavíy-i-Mubáarak*¹⁶², il commentario *Man 'arafa nafsahú faqad 'arafa Rabbahú* (commentario al *ḥadíth* "colui che conosce sé stesso ha conosciuto Dio")¹⁶³. Il *Kitáb-i-Íqán* (Libro della Certezza) merita una considerazione a parte, soprattutto per la posizione che occupa

¹⁵⁴ Cfr. lettera di Shoghi Effendi a un credente, 8 dicembre 1935, in Hornby Bassett Helen, a cura di, *Lights of Guidance – a Bahá'í Reference File*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 2006, sezione 1704.

¹⁵⁵ «Lungi, lungi dalla Tua gloria ciò che l'uomo afferma di Te o Ti attribuisce o la lode con cui Ti glorifica! Il dovere che Tu hai imposto ai Tuoi servi di esaltare al massimo la Tua maestà e la Tua gloria non è che un segno della Tua grazia verso di loro, perché possano ascendere allo stadio conferito al loro più intimo essere, lo stadio della conoscenza di se stessi.» Bahá'u'lláh, *Spigolature dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, tradotto e compilato da Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002, sezione I, paragrafo 5.

¹⁵⁶ Bahá'u'lláh, *Tablet of the Uncompounded Reality (Lawḥ Basít al-Ḥaqíqa)*, introdotta e tradotta da Moojan Momen, [<http://bahai-library.com/provisionals/basit.html>] visionato il 25 aprile 2008.

¹⁵⁷ Bahá'u'lláh, *Ode of the Dove (Qaṣídiy-i-Varqá'íyyih)*, traduzione di Juan Cole, [<http://bahai-library.com/provisionals/ode.dove.html>] visionato il 25 aprile 2008.

¹⁵⁸ Bahá'u'lláh, *Le Sette Valli e le Quattro Valli*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2001. Per un riassunto dei sette stadi spirituali della via mistica cfr. capitolo I § 3.2.1.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ Bahá'u'lláh, *Gemme di misteri divini – Javáhiru'l-Asrár*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002.

¹⁶¹ Questo scritto viene visto dai bahá'í soprattutto come una raccolta di gemme aforistiche di natura morale; per quelle dal contenuto mistico si vedano le parole celate 3-14 e 33-59 dall'arabo in Bahá'u'lláh, *Le Parole Celate*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1999, pp. 10-13 e pp. 18-26.

¹⁶² Cfr. Lewis Franklin, *Bahá'u'lláh's 'Mathnavíy-i Mubáarak' introduction and provisional verse translation*, in "Bahá'í Studies Review", volume 9, 1999/2000.

¹⁶³ Una traduzione parziale di questa opera si può trovare in Bahá'u'lláh, *Spigolature dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, tradotto e compilato da Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002, sezioni LXXIII, LXXXIII, CXIV.

all'interno delle numerose sacre scritture della religione di cui ci stiamo occupando e per l'utilizzo che ne fece Jamál Effendi durante il periodo di insegnamento della nuova fede in India. Shoghi Effendi, Custode della Causa Bahá'í (*valí-i Amr Alláh*), riassunse i principali contenuti¹⁶⁴ di quello che ritenne essere il più importante scritto dottrinale della rivelazione *bahá'í*, scritto che qui ricordiamo soprattutto per le sezioni dal contenuto mistico in cui viene delineata la via della purificazione e della ricerca dell'Amato del cuore¹⁶⁵ e in cui vengono presentati i tre stadi della Rivelazione divina¹⁶⁶, tra i quali vi è quello dell'Universale Rivelazione (*tajallí-i-ám*) dei Nomi e degli Attributi divini nella intima realtà di tutte le cose create, tema fondamentale su cui si possono fondare tutte le affermazioni di natura teopatica della mistica *bahá'í*.

Anche 'Abdu'l-Bahá scrisse opere notevolmente importanti dal punto di vista della mistica e della teologia. Fra di esse possiamo ricordare le seguenti: *Tafsír-i-Hadíth-i-Kuntu Kanzan Mákhfíyyan* (commentario al *hadíth* "ero un tesoro nascosto")¹⁶⁷, *Sharh-i-Vahdat al-Vujúd* (Tavola sull'Unità dell'Esistenza)¹⁶⁸, *Tafsír-i-súrá-i-Rum* (commentario ai versetti coranici riguardanti i bizantini)¹⁶⁹.

¹⁶⁴ «Nello spazio di duecento pagine proclama inequivocabilmente l'esistenza e l'unicità di un Dio personale, inconoscibile, inaccessibile, sorgente di tutte le Rivelazioni, eterno, onnisciente, onnipotente e onnipresente; asserisce la relatività della verità religiosa e la continuità della Rivelazione Divina; afferma l'unità dei profeti, l'universalità dei loro Messaggi, l'identità dei loro insegnamenti fondamentali, la santità delle loro scritture e il duplice carattere del loro stadio; denuncia la cecità e la perversità dei teologi e dei dottori di tutti i tempi; cita e spiega passi allegorici del Nuovo Testamento, versetti del Corano di difficile interpretazione, enigmatiche tradizioni musulmane che hanno alimentato secolari malintesi, dubbi e animosità che hanno diviso e tenuti separati i seguaci dei principali sistemi religiosi del mondo; enumera i requisiti essenziali perché un ricercatore sincero possa raggiungere l'oggetto della sua ricerca; dimostra la validità, la sublimità e il significato della Rivelazione del Báb; celebra l'eroismo e il distacco dei Suoi discepoli; prevede e profetizza il trionfo mondiale della Rivelazione promessa alla gente del Bayán; conferma la purezza e l'innocenza della Vergine Maria; glorifica gli Imám della Fede di Muḥammad; esalta il martirio dell'Imám Ḥusayn e decanta la sua sovranità spirituale; svela il significato di termini simbolici quali «Ritorno», «Resurrezione», «Suggello dei Profeti» e «Giorno del giudizio»; tratteggia e distingue i tre piani della Rivelazione divina; Si sofferma con termini appassionati sulle glorie e sulle meraviglie della «Città di Dio» rinnovata a determinati intervalli dalla dispensazione della Provvidenza, per la guida, il bene e la salvezza di tutto il genere umano. Si può certamente dire che fra tutti i libri rivelati dall'Autore della Rivelazione bahá'í, questo solo Libro, spazzando via antichissime barriere che hanno così irrimediabilmente separato le grandi religioni del mondo, ha posto ampie e inattaccabili fondamenta per la completa e permanente riconciliazione dei loro seguaci.» Effendi Shoghi, *God Passes By*, Bahá'í Publishing Trust, Wilmette 1974; traduzione italiana: *Dio passa nel mondo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2004, p. 141.

¹⁶⁵ Bahá'u'lláh, *Il libro della certezza – Kitáb-i-Íqán*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1994, sezioni 214-220.

¹⁶⁶ Sinclair Guy, *The Three Stages of Divine Revelation*, in "Journal of Bahá'í Studies", volume 12, numero 1/4, 2002.

¹⁶⁷ 'Abdu'l-Bahá, *Commentary on the Islamic Tradition "I Was a Hidden Treasure" (Tafsír-i-Hadíth-i-Kuntu Kanzan Mákhfíyyan)*, tradotto da Moojan Momen, in "Baha'i Studies Bulletin" volume 3, numero 4, 1995, [<http://bahai-library.com/provisionals/hidden.treasure.html>] visionato il 10 aprile 2008.

Nuovi studi mirati potrebbero esaminare approfonditamente i molteplici aspetti e risvolti del misticismo *bahá'í*. Rimandiamo ad altri articoli per analizzare questa interessante tematica.¹⁷⁰ Quello che riteniamo necessario considerare ora è enucleare il fondamento elementare della mistica *bahá'í*; nei successivi sviluppi di questo studio amplieremo di volta in volta le argomentazioni sulla mistica in relazione ai temi trattati. Potremmo riassumere la posizione di Bahá'u'lláh a partire dalla considerazione del ribaltamento della successione dei tre classici stadi del percorso mistico islamico consistenti in *sharí'at* (legge), *taríqat* (via contemplativa purificante) e *haqíqat* (realtà)¹⁷¹. Bahá'u'lláh considera invece la Legge, nello scritto mistico che potrebbe essere considerato il più importante, *Haft Vádí*, come il «segreto della Via [*taríqat*]» e il «frutto dell'albero della Realtà [*haqíqat*]»¹⁷² e nel *Kitáb-i-Aqdas* (il Libro più Santo) la Legge è presentata come il «Vino prelibato»¹⁷³ della vicinanza di Dio. Appare dunque evidente che l'importanza della legge nella via mistica non si limita ad assumere una posizione di preliminarità esteriore a quella che è una via interiore di avvicinamento al Vero, ma viene considerata l'essenza stessa del sentiero e rivelazione della Realtà nascosta. Inoltre, il rapporto fra la legge e l'esistente è quello che sussiste fra la causa e l'effetto: «[t]utto ciò che esiste è venuto all'esistenza per il Suo irrevocabile decreto.»¹⁷⁴ Le leggi proclamate dal Profeta costituirebbero la causa efficiente della creazione, che costantemente viene rinnovata e i cui misteri vengono sempre più svelati proprio attraverso l'emanazione di nuove leggi, che abbracciano tutto l'esistente. Per chiarire questo concetto proviamo ad utilizzare delle semplici esemplificazioni: se il Profeta proibisce l'utilizzo di alcolici da parte dell'uomo, non ingiunge esclusivamente a seguire una regola di condotta morale, ma svela una verità della struttura umana, struttura che viene lesionata dall'utilizzo di sostanze alcoliche. Allo stesso modo, se il Profeta

¹⁶⁸ 'Abdu'l-Bahá, *Tablet on the Unity of Existence (Sharh-i-Vahdat al-Vujúd)*, tradotto da Keven Brown, [http://bahai-library.com/provisionals/wahdat.wujud.html] visionato il 15 aprile 2008.

¹⁶⁹ 'Abdu'l-Bahá, *Commentary on the Qur'anic Verses concerning the Overthrow of the Byzantines: the Stages of the Soul*, tradotto e commentato da Moojan Momen, in "Lights of Irfan", volume 2, 2001, [http://www.northill.demon.co.uk/relstud/tafsir-surat-rum.htm] visionato il 10 aprile 2008.

¹⁷⁰ Momen Moojan, *Mysticism and the Bahá'í Community*, presentazione fatta al 'Irfan Colloquium, Londra 2001, [http://www.northill.demon.co.uk/bahai2/mysticismbc.htm] visionato il 10 giugno 2008; Savi Julio, *The Bahá'í Faith and the Perennial Mystical Quest: A Western Perspective*, in "Baha'i Studies Review", volume 14, 2008; Brown Kevin, 'Abdu'l-Bahá's Response to the Doctrine of the Unity of Existence, in "Journal of Bahá'í Studies", volume 11, numero 3-4, settembre-dicembre 2001.

¹⁷¹ Trimmingham Spencer J., *The sufi orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 159-160; Scarabel Angelo, *Il Sufismo – Storia e dottrina*, Carocci editore, Roma 2007, pp. 39-39.

¹⁷² Bahá'u'lláh, *Le Sette Valli e le Quattro Valli*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2001, p. 40.

¹⁷³ Bahá'u'lláh, *Il Kitáb-i-Aqdas. Il Libro Più Santo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1995, versetto 5.

¹⁷⁴ *Ibidem*, versetto 7.

invita gli uomini a creare una confederazione mondiale di tutte le nazioni, non si limita a istituire un progetto politico, ma rivela la realtà storica di un inevitabile processo di avvicinamento fra i popoli.

Quello che nella mistica *ṣūfī* è considerato come un percorso dall'esteriorità all'interiorità, in quella *bahá'í* si configura invece come una attualizzazione esteriore e comportamentale di uno stato spirituale interiore. Senza questa attualizzazione necessaria e conforme alla legge spirituale ed etica emanata dalla Manifestazione di Dio, gli stadi contemplativi pretesi dai mistici sono considerati come frutto delle loro vane fantasie e oziose immaginazioni: la mistica *bahá'í* non lascia alcuno spazio a tendenze antinomistiche e non riconosce il valore di pratiche che non possano portare i frutti di una trasformazione etica dell'individuo. A questo riguardo Bahá'u'lláh mette in guardia coloro che «seguendo le proprie oziose fantasie e vane immaginazioni, si sono aggrappati alle norme fissate da loro stessi, gettandosi alle spalle quelle stabilite da Dio.»¹⁷⁵ La parola della Manifestazione divina è considerata l'unico strumento che possa garantire una connessione autentica col flusso di grazia eterno emanato da Dio attraverso lo Spirito Santo (*ruḥ al-quds*). Essa è in grado di far discernere all'uomo ciò che è irreali e frutto della sua fantasia e ciò che invece, provenendo dal reame di grazia, è in grado di infondere nell'uomo pensieri creativi che si manifestano in azioni creative, le quali mai si allontanerebbero, neanche nella "misura di un granello di senape", dalle leggi promulgate dal Profeta.

L'essere umano viene presentato come una creatura il cui scopo è conoscere e amare Dio. Conoscenza e amore vengono anche declinate come conoscenza di sé stessi e amore riversato sulle altre creature attraverso atti di servizio. Il percorso di amore e conoscenza che emerge dagli scritti è una via che mira al raggiungimento della vicinanza di Dio e che presuppone diversi stadi e gradi di trasformazione del "viandante", dallo stadio della ricerca del Benamato a quello della povertà vera e dell'annientamento (*faná'*) in Dio.¹⁷⁶ La fine di questo percorso di assorbimento e sprofondamento in Dio non sarà mai raggiunta, poiché i gradi di vicinanza a Lui sono infiniti dal momento che Egli Stesso è l'Infinito, anzi trascende ogni possibilità di vicinanza o lontananza, categorie utilizzabili solo in riferimento a realtà contingenti e non alla Realtà Assoluta. Questo processo di avvicinamento alla Presenza di Dio (*liqá'u'lláh*) si configura allora come un processo, dal duplice risvolto, di avvicinamento alla Manifestazione di Dio attraverso la rigorosa osservanza della sua

¹⁷⁵ *Ibidem*, versetto 17.

¹⁷⁶ Per un riassunto dei sette stadi spirituali della via mistica cfr. capitolo I § 3.2.1.

legge e di purificazione costante del cuore, considerato come centro focale del rispecchiamento di Dio nell'uomo:

«Dalla sorgente eccelsa e dall'essenza del Suo favore e della Sua munificenza Egli ha affidato a ogni cosa creata un segno della Sua conoscenza, affinché nessuna delle Sue creature fosse privata della propria parte, nell'esprimere questa conoscenza, secondo la propria capacità e il proprio rango. Questo segno è lo specchio della Sua bellezza nel mondo della creazione. Maggiore lo sforzo compiuto per raffinare questo sublime e nobile specchio, più fedelmente esso rispecchierà la gloria dei nomi e degli attributi di Dio e rivelerà le meraviglie dei Suoi segni e della Sua conoscenza. Ogni cosa creata avrà il potere – tanto grande è questa capacità di riflessione – di rivelare la potenzialità del proprio stato preordinato, riconoscerà la propria capacità e le proprie limitazioni e attesterà la verità che “Egli, invero, è Dio; non v'è altro Dio che Lui.”»¹⁷⁷

L'estinzione (*faná'*) non viene concepita come la fine fisica dell'uomo o come l'annullamento della sua personalità e individualità, ma come uno stato dello spirito in cui in momenti di estasi si percepiscono l'unità e l'unicità di Dio esaltate al di là di ogni idea e possibilità di molteplicità, dopo aver gettato nel fuoco dell'amor di Dio le qualità del creato (come illusione, passione, desiderio, egoismo) ed essersi ammantati delle qualità dell'Increato (come conoscenza, amore, giustizia, radiosità). Questo è lo stadio in cui non si dà più del “tu” a Dio, né un misero “io” può reclamare la sua esistenza, la quale innanzi a Lui non è che pura inesistenza; questo è lo stadio in cui solo Egli (*huvá'*) è, e non vi è altro che Lui. Potremmo definire questa posizione col nome di “monismo etico-teopatico”: l'esperienza dell'unità e dell'unicità di Dio avviene nella misura in cui ci si è resi simili a Dio rispecchiandone le qualità, seguendo le leggi e i precetti inviati dal Profeta, ma non si pensi che la creatura possa proclamarsi Creatore o divenire tale; allo stesso modo Egli non potrà farsi creatura: ciò negherebbe la sua trascendenza e minerebbe la sua unità-unicità assoluta.

Dopo aver svolto le suddette considerazioni di natura teologica, vorremmo presentare quella che nella pratica religiosa e sociale si presenta come la via mistica.

¹⁷⁷ Bahá'u'lláh, *Spigolature dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, tradotto e compilato da Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002, sezione CXXIV, paragrafo 2.

Riassumeremmo in cinque punti gli aspetti di questa pratica, rimandando ad un articolo dello studioso Moojan Momen per un'analisi più approfondita.¹⁷⁸

(i) Nella via mistica *bahá'í*, essendo stata proibita ogni forma di autorità personale, di sottomissione ed umiliazione degli uomini nei confronti di altri uomini, e avendo Bahá'u'lláh dichiarato l'unità di rango e stadio di tutti i suoi credenti, fra i quali nessuno potrà innalzarsi sugli altri e dichiarare di possedere una sedicente maggior comprensione o rettitudine, il ruolo che nelle precedenti rivelazioni divine spettava al maestro (*shaykh*) è supplito da tre elementi fondamentali della vita del credente e della comunità: (a) la lettura e la riflessione quotidiana degli scritti sacri mattina e sera, (b) l'utilizzo di numerose preghiere e meditazioni tratte dalle tavole di Bahá'u'lláh e 'Abdu'l-Bahá per lo sviluppo del processo di illuminazione spirituale, (c) l'uso della consultazione (*mashvirat*) – considerata luce di guida e fonte di consapevolezza e risveglio – fra i credenti a livello individuale, comunitario e istituzionale. La consultazione risulta essere un elemento di fondamentale importanza per la vita della comunità e un tratto assai caratteristico dell'identità *bahá'í*. Essa consiste in una metodologia non conflittuale e integrativa dei differenti punti di vista, in merito a una certa questione o argomento o linea di azione, che vengono esposti con gentilezza e totale trasparenza in modo dignitoso e rispettoso da tutti i membri della comunità, uomini e donne, bambini ed anziani, da qualsiasi background culturale essi provengano. Secondo un principio fondamentale della consultazione, le idee non appartengono all'individuo che le esprime, ma sono a disposizione del gruppo nel suo insieme, che può decidere di incorporare o meno l'opinione proposta nella soluzione finale, a seconda della valutazione collettiva del problema. Questo significa che le persone devono sviluppare la capacità di distaccarsi dai propri punti di vista e giudicarli relativi e rivedibili. Il gruppo deve sforzarsi di raggiungere l'unanimità, ma nel caso in cui questo non sia possibile adotterà la decisione della maggioranza. Tuttavia, una volta che una decisione è presa, sarà l'intero gruppo a supportarne la realizzazione, di modo che non si creino opposizioni, fratture paralizzanti o conflitti deleteri. Da queste considerazioni emerge il valore mistico e operativo della consultazione: essa si propone di minimizzare l'ego e l'attaccamento ad esso esprimendosi nella credenza che le proprie idee siano a priori giuste o vere o assolute. Inoltre, l'obbedienza e il sostegno attivo alle decisioni adottate dalla collettività possono essere considerate uno strumento dinamico di

¹⁷⁸ Momen Moojan, *Mysticism and the Bahá'í Community*, presentazione fatta al 'Irfan Colloquium, Londra 2001, [<http://www.northill.demon.co.uk/bahai2/mysticismbc.htm>] visionato il 10 giugno 2008.

minimizzazione egoica e quindi di purificazione da ciò che inquina il terso rispecchiamento di Dio nel cuore dell'uomo.

(ii) L'elemento esoterico-gnostico viene fortemente ridimensionato, poiché considerato come perpetuante il fenomeno della leadership personalistica religiosa, considerato negativamente come fonte di un prepotente e illegittimo controllo sociale e religioso. La cieca imitazione (*taqlíd*) delle tradizioni passate e della condotta di altri esseri umani considerati "maestri spirituali" viene proibita decretando al suo posto una libera e indipendente ricerca della verità. Bahá'u'lláh invita il suo credente a "discernere coi propri occhi e non con gli occhi degli altri e ad apprendere per propria cognizione e non con quella del suo vicino"¹⁷⁹ utilizzando le proprie capacità spirituali ed intellettuali nella comprensione degli insegnamenti celesti, così come numerosi sono gli inviti a volgersi a Dio pregandolo e supplicandolo di ricevere guida ispirante per poter «districar[e] i segreti e scoprire le perle di saggezza celate nelle [...] profondità»¹⁸⁰ dell'Oceano della Rivelazione Profetica, oceano nelle cui acque i credenti sono chiamati ad immergersi continuamente. Bahá'u'lláh, inoltre, ammonisce con toni molto accesi coloro che avanzano «pretese di un sapere occulto e di un'ancor più profonda conoscenza celata in questo sapere»¹⁸¹ paragonandoli ai cani a cui vengono lasciate le ossa, ovvero, fuori di metafora, gli scarti della vera conoscenza che proviene solo dal Profeta. Costoro, a causa della loro inadempienza nell'ascoltare la parola della Manifestazione di Dio e a causa dell'aver rimpiazzato Dio col loro stesso ego, chiamano "realtà interiore" l'idolo che lo loro immaginazione ha plasmato.¹⁸² Troviamo che nella storia della Fede Bahá'í questa considerazione dell'esoterismo entrò solo gradualmente nelle menti di alcuni primi credenti, ad esempio sembra che Jamál Effendi utilizzasse sotto alcuni aspetti un approccio esoterico durante la sua opera di insegnamento in India.

(iii) Monachesimo ed ascetismo sono proibiti.¹⁸³ I credenti sono invitati a rinchiudersi invece nella fortezza dell'amore di Dio, a lavorare in spirito di servizio con la consapevolezza che portare avanti arti, mestieri, professioni e commerci sono considerati atti di culto all'unico Dio¹⁸⁴, ad occuparsi di ciò che giova agli altri

¹⁷⁹ Cfr. ad esempio, Bahá'u'lláh, *Le Parole Celate*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1999, numero 2 dall'arabo.

¹⁸⁰ Bahá'u'lláh, *Il Kitáb-i-Aqdas. Il Libro Più Santo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1995, versetto 182.

¹⁸¹ *Ibidem*, versetto 36.

¹⁸² *Ibidem*, nota 60.

¹⁸³ Cfr. *Ibidem*, versetto 36.

¹⁸⁴ Cfr. Bahá'u'lláh, *Tavole di Bahá'u'lláh rivelate dopo il Kitáb-i-Aqdas*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1981, p. 24.

esseri umani attraverso atti educativi di servizio, ad attenersi a ciò che è fonte di gioia e radiosità, a sposarsi e procreare, a non considerare illecito ciò che è stato decretato lecito dal Profeta e a essere grati nel godere delle bellezze e dei piaceri della creazione senza dimenticare di coltivare allo stesso tempo moderazione e distacco¹⁸⁵ da tutto fuorché Dio. La comunità nel suo complesso è considerata un ambiente spirituale in cui si dovrebbero creare le condizioni per una crescita interiore dei suoi membri grazie alle pratiche devozionali, all'amore e all'unità fra i credenti, al servizio comunitario e alla proibizione della maldicenza, considerata uno dei più gravi errori morali perché fonte di disunità fra gli amanti di Dio.

(iv) Pratiche che potremmo definire mistiche sono il digiuno di diciannove giorni dall'alba al tramonto durante il mese di 'Alá (sublimità)¹⁸⁶, la recitazione della preghiera obbligatoria quotidiana (*namáz*), la ripetizione novantacinque volte al giorno, portando gioia e rapimento al cuore, di quello che è considerato il "Più Grande Nome" di Dio (*al-ism al-a'zam*) – Alláh-u-Abhá (Dio il Gloriosissimo) –, il canto con gli accenti più melodiosi di tavole (*alwáh*) e preghiere (*munáját*).

(v) Ultimo aspetto di questa via è lo sforzo di aderire fedelmente alle leggi emanate dal Profeta, di cui esiste un sunto elaborato da Shoghi Effendi in "Sinossi e Codificazione del *Kitáb-i-Aqdas*" a cui rimandiamo.¹⁸⁷ A questo proposito, e in conclusione a questo paragrafo, vorremo ricordare la definizione che Bahá'u'lláh stesso, nella memoria di suo figlio, dà alla parola *darvísh*: «questa parola indica coloro che sono completamente distaccati da tutto fuorché Dio, si attengono alle Sue leggi, sono solidi nella Sua Fede, fedeli al Suo Patto e assidui nell'adorazione.»¹⁸⁸

¹⁸⁵ «Non è da annoverarsi fra la gente di Bahá' colui che segue i desideri mondani o pone il cuore nelle cose terrene. Mio vero seguace è colui che, se giungesse in una valle d'oro puro, l'attraverserebbe indifferente come una nuvola senza volgersi indietro né attardarsi. Un uomo simile è certamente dei Miei. Le Schiere superne aspireranno la fragranza di santità dalla sua veste... E se incontrasse la più bella e la più avvenente delle donne, non sentirebbe nel cuore la più lieve ombra di desiderio per la sua bellezza.» Bahá'u'lláh, *Spigolature dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, tradotto e compilato da Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002, sezione LX, paragrafo 3.

¹⁸⁶ L'anno *bahá'í* è composto da diciannove mesi di diciannove giorni. Ogni mese, ogni giorno ed ogni anno è connotato dal nome di un Attributo divino. Sul significato del numero diciannove si veda sopra nota 3. Per una trattazione più approfondita dell'organizzazione del tempo nella Fede Bahá'í cfr. *The Bahá'í World*, XX volume, preparato sotto la supervisione della Casa Universale di Giustizia, Bahá'í World Centre, Haifa 1998, pp. 764-767.

¹⁸⁷ Cfr. Bahá'u'lláh, *Il Kitáb-i-Aqdas. Il Libro Più Santo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1995, pp. 131-150.

¹⁸⁸ 'Abdu'l-Bahá, *Testimonianze di Fedeltà*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1999, pp. 35-36.

3. Jamálu'd-Dín Effendi e i primi sviluppi della Fede Bahá'í in India

Nel primo paragrafo del presente capitolo ci siamo occupati di coloro che, dall'India, giunsero in Persia in cerca della manifestazione terrena del divino trascendente altrimenti inconoscibile. Ora, per la prima volta, questo studio si incentrerà sul movimento opposto: dalla Persia verso l'India. Uno dei segni evidenti dell'universalismo *bahá'í* è proprio questo cambiamento di rotta e questa apertura verso ogni popolazione del pianeta. Bahá'u'lláh rivelò almeno trentacinque tavole che ebbero come destinatari personaggi residenti in India, fra i quali ricordiamo gli insegnanti della nuova religione che ivi furono inviati e coloro che abbracciarono la Fede successivamente all'opera di insegnamento dei primi insegnanti *bahá'í*. Altri destinatari furono membri del clero e laici della comunità zoroastriana indiana, governatori, soldati e intellettuali. Lo studio, la traduzione e l'analisi critica di questo materiale aspettano ancora di venire alla luce in futuro.

La figura più importante da cui non si può prescindere per condurre uno studio della storia della Fede Bahá'í in India, è quella di Sulaymán Khán Tunukábání, soprannominato da Bahá'u'lláh “Jamálu'd-Dín” (la “bellezza della religione”) e conosciuto semplicemente come Jamál Effendi. Egli fu pioniere nel processo dei primi sviluppi della comunità indiana. Prima di occuparci direttamente di Sulaymán Khán Jamál Effendi, dovremo ricostruire le circostanze che probabilmente spinsero Bahá'u'lláh a inviare in India il suddetto personaggio per svolgere una missione di insegnamento della nuova fede.

3.1. *Gli Afnán di Bombay e la prima casa editrice bahá'í*

In questo breve paragrafo vorremmo mettere in luce la genesi della prima piccola comunità *bahá'í* in India, quella di Bombay. Essa nacque dall'arrivo, negli anni cinquanta del diciannovesimo secolo, di alcuni discendenti del Báb che seguentemente, negli anni Sessanta, accettarono la guida di Bahá'u'lláh e divennero credenti *bahá'í*. Non esporremo ora interamente la storia della comunità di Bombay, ma solamente i tratti essenziali del suo sviluppo embrionale.

Nel corso del diciannovesimo secolo Bombay, favorita dalla sua posizione marittima, si sviluppò in un fiorente centro di traffico commerciale. Gli Afnán¹⁸⁹, ovvero i discendenti del Báb, ivi si stabilirono e portarono avanti una prosperosa attività commerciale che andava da Hong Kong a Bombay, passando da città persiane come Shiraz e Yazd. Alcuni di loro si stanziarono a Bombay negli anni cinquanta del diciannovesimo secolo. I primi a prendere residenza in quella città furono Ḥájí Siyyid Mírzá e Ḥájí Siyyid Muḥammad, i quali avevano a loro tempo accettato la Fede Bábí a Baghdad dopo aver incontrato Bahá'u'lláh. Essi furono entrambi figli di Ḥájí Mírzá Siyyid Ḥasan, conosciuto come Afnán-i-Kabír (il Grande degli Afnán), il quale visse a Beirut, fino a che non si ritirò ad ‘Akká, dove fu incontrato da Edward Granville Browne nel 1890. Oltre a questi personaggi, tutti abili commercianti, possiamo nominare anche Ḥájí Siyyid Maḥmúd e il dotto Ḥájí Muḥammad Ibráhím, il quale aveva ricevuto una educazione religiosa tradizionale e aveva ottenuto a Yazd il certificato di *ijtihád*. Condannato a morte per aver condotto delle attività di insegnamento della novella fede a Shiraz e Yazd, dovette scappare in India verso la fine degli anni Sessanta del diciannovesimo secolo. Un altro appartenente agli Afnán fu Áqá Mírzá Áqá Nuri'd-Din, il quale visse a Bombay per un periodo limitato, poiché si trasferì presto a Port Sa'id. Ricordiamo infine fra coloro che presero parte agli affari di Bombay, Ḥájí Mírzá Maḥmúd, nipote di Ḥájí Mírzá Siyyid Muḥammad (zio materno del Báb, in risposta alle cui domande Bahá'u'lláh rivelò il *Kitáb-i-Íqán*).

Di grande importanza per gli sviluppi degli affari della comunità fu l'arrivo a Bombay di Mírzá Ibráhím, figlio di Ḥájí Mírzá Abu'l-Qásim (uno dei due fratelli della moglie del Báb), il quale fondò a Bombay la prima casa editrice *bahá'í* della storia della recente religione. Il padre di Mírzá Ibráhím, Ḥájí Mírzá Abu'l-Qásim, visse a Shiraz e fu fratello di Ḥájí Mírzá Siyyid Ḥasan Afnán-i-Kabír, padre dei primi pionieri a Bombay. Fu grazie a questa casa editrice, la Násirí Press, che alcuni scritti *bahá'í*, fra i quali ricordiamo il Libro della Certezza (*Kitáb-i-Íqán*) e il Segreto della Civiltà Divina (*Risáliy-i-Madaníyyat*), furono per la prima volta stampati nel 1882. Un'altra importante pubblicazione fu quella del 1890 del testo originale arabo del Libro Più Santo (*Kitáb-i-Aqdas*).

¹⁸⁹ La moglie del Báb, *Khadíjih-Bagum*, ebbe due fratelli, Hajj Mírzá Abu'l-Qasim e Hajj Mírzá Siyyid Hasan. I discendenti loro, insieme ai discendenti della linea materna del Báb, sono conosciuti come Afnán. Letteralmente il termine arabo si riferisce alle branche del sapere, soprattutto di tipo pratico.

Importanti personaggi giunsero in India nei decenni successivi per contribuire al lavoro della Násirí Press. Fra di essi il più rilevante fu l'eminente e famoso calligrafo Mírzá Ḥusayn-i-Isfahání, soprannominato "Mishkín-Qalam" (la "penna profumata di muschio"). Mishkín-Qalam fu il quindicesimo dei diciannove apostoli¹⁹⁰ di Bahá'u'lláh, astronomo e mistico *ṣúfí* dell'ordine Ni'matu'lláhi prima di abbracciare la Fede Bahá'í dopo aver incontrato Bahá'u'lláh in esilio ad Adrianopoli (Edirne) nel periodo di tempo che va dal 1863 al 1868. Dopo il trapasso di Bahá'u'lláh nel 1892, Mishkín-Qalam viaggiò in Egitto, in Siria e, infine, in India, ove si trasferì con la famiglia nel 1905. Lo scopo della sua venuta a Bombay fu quello di produrre delle copie degli scritti della letteratura *bahá'í* da essere poi litografate. Anche Mírzá Muḥammad-‘Alí, raffinato calligrafo e secondo figlio di Bahá'u'lláh, contribuì all'attività di stampa della casa editrice, al cui lavoro si aggiunse nel 1885. Muḥammad-‘Alí, come avremo modo di considerare più avanti¹⁹¹, giocò un ruolo estremamente disgregante all'interno della comunità di Bombay dopo il trapasso di suo padre.

Gli Afnán di Bombay furono raggiunti, nel corso degli anni, da altri persiani *bahá'í*, come Ḥaji Mírzá Muḥammad-i-Afshar di Yazd, un uomo colto e istruito che scrisse e stampò a Bombay il *Dala'ilu'l-'Irfan* (Le prove della conoscenza mistica), un libro di natura apologetica sostenente la verità della Fede Bahá'í.

Nonostante la presenza di un certo numero di persiani *bahá'í* a Bombay, la distanza dalla terra sorgente della loro ispirazione religiosa e la situazione critica di passaggio da una comunità *bábí* martoriata a quella *bahá'í* il cui fondatore veniva esiliato sempre più lontano dalla Persia, fecero sì che pochi sforzi erano stati condotti per organizzare la vita della comunità e per portare gli insegnamenti *bahá'í* fuori dalla comunità stessa alle genti indiane. Per questi motivi i già citati Ḥájí Siyyid Mírzá e Ḥájí Siyyid Muḥammad chiesero a Bahá'u'lláh che un insegnante viaggiante fosse inviato loro, il quale sarebbe stato completamente sostenuto, anche dal punto di vista economico, dalla famiglia degli Afnán. Egli scelse di inviare in India Sulaymán Khán Tunukábání, conosciuto come Jamál Effendi, personaggio dal temperamento

¹⁹⁰ Diciannove credenti *bahá'í* vissuti al tempo di Bahá'u'lláh, nominati apostoli da Shoghi Effendi, che ebbero un ruolo vitale nello sviluppo della nascente fede. Essi aiutarono a consolidare le comunità nella fase iniziale della loro crescita.

¹⁹¹ Cfr. capitolo I § 3.2.3.

marcatamente mistico e grande conoscitore della letteratura arabo-persiana. Jamál Effendi giunse a Bombay probabilmente attorno al 1875.¹⁹²

3.2. Dalla Persia all'India: i viaggi di insegnamento di Jamál Effendi

Jamál Effendi era un persiano proveniente da una nobile famiglia di Tunukábán nel Mázindarán. Non è nota la sua precisa data di nascita, ma probabilmente può essere individuata nella seconda decade del diciannovesimo secolo. Morì il 9 novembre 1898 in tarda età nella città di 'Akká. Più fonti testimoniano la sua esistenza e le sue attività. Fra di esse possiamo ricordare l'importante resoconto scritto in inglese dal testimone diretto Siyyid Muṣṭafá Rúmí¹⁹³, personaggio di cui avremo modo di parlare (§ 3.2.4.), l'opera storica del già citato Fádíl Mázandarání¹⁹⁴, il resoconto dell'incontro ad Istanbul fra Jamál Effendi e l'apostolo¹⁹⁵ di Bahá'u'lláh Shaykh Kázim-i-Samandar¹⁹⁶, l'articolo su Jamál Effendi di 'Azízu'lláh Sulaymání¹⁹⁷, quello dello studioso Moojan Momen¹⁹⁸, ed infine, i *files* ora non più segreti consultabili agli Archivi Nazionali del Governo dell'India a Nuova Delhi ove le attività dell'ultimo periodo del soggiorno indiano di Jamál Effendi (§ 3.2.6.) furono registrate e monitorate da alcune spie al servizio delle autorità britanniche, le quali si finsero seguaci di Effendi.¹⁹⁹

Bahá'u'lláh, sebbene esiliato e impedito a viaggiare a causa della prigionia, provvedeva attivamente alla guida della sua comunità attraverso l'invio di numerose epistole e di discepoli colti e fedeli chiamati "insegnanti" (*muballighín*). Costoro, seppur non possedevano alcun ruolo o status assimilabile a quello di una classe

¹⁹² Sul problema di datazione dell'arrivo di Jamál Effendi a Bombay cfr. Momen Moojan, *Jamál Effendi and the early spread of the Bahá'í Faith in Asia*, in "Baha'í Studies Review", volume 8, 1999.

¹⁹³ Rúmí Siyyid Muṣṭafá, *A Short Historical Survey of the Bahai Movement in India, Burma, Java Island, Siam, and Malay Peninsula*, archivi dell'Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá'í degli Stati Uniti d'America, s.d. (solo una sezione di questo lavoro è datata 6 giugno 1931).

¹⁹⁴ Mázandarání Fádíl, *Tárikh-i Zuhúr-al-Haqq* (persiano), volume 6, H-Bahai, Michigan 1999, [<http://www.h-net.org/~bahai/arabic/vol3/tzh6/tzh6.htm>] visionato il 20 giugno 2008, pp. 453-457.

¹⁹⁵ Cfr. sopra nota 190.

¹⁹⁶ Samandar Shaykh Kázim, *Tárikh-i-Samandar* (persiano), Bahá'í Publishing Trust, Tíhrán 1974, pp. 213-214. Per una presentazione della figura di Shaykh Kázim-i-Samandar, si veda Taherzadeh Adib, *The Revelation of Bahá'u'lláh – 'Akká, The Early Years 1868-77*, volume 3, George Ronald, Oxford 1983, pp. 88-91.

¹⁹⁷ Sulaymání 'Azízu'lláh, *Masábih-i Hidáyat*, volume 8, Bahá'í Publishing Trust, Tíhrán 1974; ripubblicato digitalmente, H-Bahai, Michigan 2007, pp. 125-146, [<http://www.h-net.org/~bahai/areprint/authors/sulayman/masabih8/masabih8.htm>] visionato il 20 giugno 2008.

¹⁹⁸ Momen Moojan, *Jamál Effendi and the early spread of the Bahá'í Faith in Asia*, in "Baha'í Studies Review", volume 8, 1999.

¹⁹⁹ N.W.P.S.B., 29-8-91 [North West Province Special Branch, 29 agosto 1891]; McCracken D.E., report di, datato 14 agosto 1897, in File Foreign: Secret E, settembre 1898, numero 100.

sacerdotale all'interno della comunità, provvedevano a far fiorire nei credenti la consapevolezza dei nuovi insegnamenti. Jamál Effendi può essere enumerato fra questi ultimi. Egli dal 1875 al 1896 fu impegnato in molte spedizioni di insegnamento del messaggio *bahá'í* che lo portarono a soggiornare in numerosi paesi dell'Asia. Egli fu il primo a visitare e insegnare la Fede Bahá'í nello Sri Lanka, in Burma (Myanmar), Bangladesh, Indonesia, Thailandia, Tajikistan, Afghanistan e nelle regioni dell'attuale Pakistan, fu il primo insegnante *bahá'í* in India, che visitò in lungo e in largo, e a Singapore; probabilmente fu il primo *bahá'í* anche in Cina, Tibet e Uzbekistan, ma non possediamo ancora elementi certi a riguardo di questo suo "primato".

Egli era un uomo colto e affabile, conosceva il persiano, l'arabo, il turco, l'urdu e l'hindi. Si presentava nell'aspetto come un distinto anziano dalla lunga barba bianca sotto cui, in una fotografia che lo ritrae prima della sua partenza per l'India²⁰⁰, traspare un sorriso accennato. Nella stessa fotografia, egli tiene nella mano un rosario adibito alla ripetizione dei nomi di Dio. Indossava sempre il turbante e le lunghe vesti di un derviscio. Possedeva la conoscenza di alcuni elementi di medicina che gli diedero facoltà di salvare diverse vite umane in alcuni villaggi ove soggiornò; ciò gli permise di attrarre le attenzioni sia della popolazione semplice come dei sovrani. Poco sappiamo della sua vita prima dell'incontro con la Fede Bábí e poi con quella Bahá'í, che abbracciò nel 1868. Sembra che l'accettazione della nuova fede determinò un grande cambiamento in lui che lo spinse a lasciare gli ambienti di corte e della nobiltà per adottare il modo di vita del mistico indossandone permanentemente le vesti. Egli decise di compiere il pellegrinaggio verso la "terra del desiderio del cuore" (*arḍ-i-maqṣúd*) ad 'Akká per incontrare la "Bellezza Benedetta" (*Jamál-i-Mubárák*), Bahá'u'lláh, attorno al 1871.

Anche 'Abdu'l-Bahá lo ricorda in uno dei suoi scritti e ci fornisce alcune informazioni a riguardo:

«[...] a Tihrán s'imbatté nella fragranza di Dio e udì l'invito del Benamato. Fu salvato dai turbamenti dell'alto rango, da tutti gli strepiti, gli schiamazzi, le glorie, i fasti e i palazzi di questo pugno di polvere che è il mondo. Si liberò dalle catene e, per grazia di Dio, scoprì la pace. Per lui il seggio d'onore ora non era diverso dal luogo presso la porta dove la gente si toglie i sandali, e le alte

²⁰⁰ Cfr. Taherzadeh Adib, *The Revelation of Bahá'u'lláh – Mazra'ih and Bahjí 1877-92*, volume 4, George Ronald, Oxford 1987, p. 179.

cariche erano cosa ormai passata e dimenticata. Fu purificato dalla macchia del vivere, ebbe placato il cuore, perché aveva infranto le catene che lo legavano a questa vita.

Indossato l'abito del pellegrino, partì per trovare l'amorevole Amico²⁰¹ e giunse nella Più Grande Prigione²⁰². Qui riposò per un certo tempo sotto la protezione dell'Antica Bellezza; qui conseguì l'onore di accedere alla presenza di Bahá'u'lláh e di udire importantissimi insegnamenti dalle Sue sante labbra. Dopo ch'ebbe respirato aria profumata e che i suoi occhi furono illuminati e le sue orecchie intonate alle parole del Signore, gli fu permesso di recarsi in India e ordinato di insegnare ai sinceri ricercatori della verità.

Affidato il cuore a Dio, innamorato dei Suoi dolci aromi, partì per l'India, infiammato d'amore di Dio. Là andò errando, e in ogni città in cui giunse lanciò l'appello del Gran Regno e trasmise la lieta novella che l'Interlocutore del Monte²⁰³ era venuto. Divenne uno dei coloni di Dio e sparse il santo seme degli Insegnamenti. La semina fu feconda. Per suo mezzo molti entrarono nell'Arca della Salvezione. Su quelle anime fu versata la luce della guida divina, i loro occhi furono illuminati dalla visione dei possenti segni di Dio. Divenne il centro focale di ogni adunanza, l'ospite d'onore. Fino ad oggi in India si vedono chiaramente i risultati della sua fausta presenza e ora coloro cui egli insegnò a loro volta guidano altri alla Fede.»²⁰⁴

Da queste parole e dal resoconto di Shaykh Kázim-i-Samandar possiamo dedurre che Jamál Effendi si recò ad 'Akká e vi dimorò in un periodo di tempo compreso dal 1871 al 1874, anno in cui incontrò Kázim-i-Samandar ad Istanbul. Da Istanbul, non avendo la sua missione di avvicinare i *şúfí* turchi alla Fede Bahá'í portato molti frutti, sappiamo che ritornò nuovamente ad 'Akká, per poi partire per l'India prima nel 1875, anno in cui probabilmente giunse nel sub-continente.

3.2.1. *I mistici şúfí seguaci di Bahá'u'lláh*

Jamál Effendi, come altri seguaci di Bahá'u'lláh, presentava dei tratti fortemente mistici nella sua personalità e nel suo modo di vivere. Uno dei nomi con cui veniva identificato e che mostra il suo temperamento era Darvísh Bábí (il derviscio *bábí*). Dal momento che in India la Fede Bahá'í si espanse, almeno nel primo periodo che stiamo ora analizzando, proprio in virtù dei suoi insegnamenti

²⁰¹ Bahá'u'lláh.

²⁰² La prigione di 'Akká ove era recluso Bahá'u'lláh.

²⁰³ Riferimento al Fuoco del monte Sinai attraverso il quale Dio si rivelò a Mosè.

²⁰⁴ 'Abdu'l-Bahá, *Testimonianze di Fedeltà*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1999, pp. 124-125.

mistici, sarà opportuno fare qualche passo indietro storicamente e mostrare in breve le relazioni che si stabilirono fra la novella religione e gli ambienti *ṣúfi* islamici.

È evidente la buona disposizione di Bahá'u'lláh nei confronti dei dervisci e delle tematiche *ṣúfi*. Egli fu in stretta relazione con molti di essi, soprattutto durante l'intervallo di due anni di allontanamento solitario nelle montagne del Kurdistan in Iraq dal 1854 al 1856. In questo periodo in cui l'identità di Bahá'u'lláh rimase celata, egli prese il nome di Darvīsh Muḥammad-i-Írání. Visse per un certo tempo sulla montagna chiamata Sar-Galú lontana dalle abitazioni umane in una costruzione rudimentale in pietra, eretta dai contadini di quella zona per ripararsi dalle condizioni climatiche sfavorevoli. Sembra che la sua presenza non passò inosservata e la reputazione di un "santo innominato" che si aggirava fra le montagne e le grotte assorto in preghiera e meditazione destò l'attenzione di alcuni maestri *ṣúfi*. Lo Shaykh Ismá'íl, maestro dell'ordine Khálidíyyah, un ramo della Naqshbandíyyah (ordine notevolmente influente in India), disse di aver sognato il Profeta Muḥammad, il quale gli avrebbe indicato di cercare un eremita nei pressi di alcune proprietà terrene del maestro. Incontrato Bahá'u'lláh, lo Shaykh venne colpito dalla sua pietà religiosa e iniziò a frequentare il misterioso personaggio, fino a pregarlo un giorno di unirsi alla comunità mistica e di dimorare al seminario teologico (*takyih*) Mawlána Khálid a Sulaymáníyyih, una città di seimila anime. Durante il soggiorno di Bahá'u'lláh al seminario, i suoi compagni si resero conto che egli non era solo un eremita da cui trarre benedizioni (*barakát*) quando videro la sua raffinata calligrafia e le illuminanti opere che scrisse. Ivi produsse un commentario all'opera *Futúhát-i-Makkíyyih* di Ibn al-'Arabí e compose un poema nello stesso metro e nella stessa rima del *Qasídiy-i-Tá'íyyih* di Ibn-i-Faríd, il già citato *Qasídiy-i-Varqá'íyyih*²⁰⁵ destando lo stupore dello stesso Shaykh Ismá'íl. Rimandiamo allo studio dell'articolo di Juan Cole che analizza dettagliatamente questo periodo della vita di Bahá'u'lláh e i contenuti dell'ultima opera citata.²⁰⁶ Ciò che ci interessa sapere ora è che molteplici furono le rilevanti figure, fra le quali maestri *ṣúfi*, che si avvicinarono a Bahá'u'lláh in questo periodo per richiedere l'elaborazione di scritti chiarificanti gli aspetti e gli stadi della via mistica. Fra di essi ricordiamo Shaykh 'Abdu'r-Raḥmán-i-Karkúkí, maestro dell'ordine Qádiríyyah, per cui venne scritto *Chahár Vádí*²⁰⁷ e il *qádí*

²⁰⁵ Cfr. sopra nota 157.

²⁰⁶ Cole Juan, *Bahá'u'lláh and the Naqshbandí Sufis in Iraq*, in Cole Juan, Momen Moojan, a cura di, *From Iran East and West, Studies in Bábí and Bahá'í History*, volume 2, Kalimát Press, Los Angeles 1984.

²⁰⁷ Cfr. sopra nota 158.

(giudice) di Kháníqayn nel nord-est dell'Iraq, Shaykh Muḥyi'd-Dín, che successe al padre come maestro della confraternita Qádiríyyah di Gilzarda e per il quale Bahá'u'lláh scrisse *Haft Vádí*²⁰⁸, opera in cui sono esposti i sette stadi della via mistica: (i) quello della ricerca del Beneamato e della purificazione del cuore dalle distrazioni e dai desideri; (ii) lo stadio dell'amore (*'ishq*) in cui il desiderio viene sublimato in Dio e in cui l'ardore dell'amore divampa e distrugge i veli che separano il cuore dalla percezione dell'Amato; (iii) lo stadio della conoscenza che mostra in ogni cosa l'agire di Dio, i segni della sua Presenza e Provvidenza; (iv) lo stadio dell'unità (*tawḥíd*) di Dio, in cui tutto, a partire da sé stessi, viene visto come riflettente gli splendori dell'Unico Vero al di là di ogni cosa; tutto viene inondato dalla pienezza della sua Presenza; (v) lo stadio dell'appagamento, della delizia, dell'acquiescenza in Dio e della percezione di una nuova creazione; (vi) lo stadio della meraviglia sperimentata innanzi allo scorcio sull'Infinito che si apre alla percezione del mistico: l'operare creativo divino viene colto in ogni istante in tutta la sua possanza e magnificenza, in ogni istante nuovi universi si aprono alla vista interiore, universi racchiusi nel cuore dell'uomo; ora la sua vita è di troppo, ora il mistico desidera gettarsi negli Oceani di luce; (vii) lo stadio della povertà vera e del radicale annientamento (*faná'*)²⁰⁹ in cui il mistico abbandonando tutto ciò che lo separa dall'Amato e lasciando che solo Lui (*huvá*) sia, muore a sé stesso e vive uno stato di permanenza (*baqá'*) in Dio. Bahá'u'lláh afferma che questo stadio di unità-unicità è superiore e trascende sia il *vahdat al-vujúd* (l'unità esistenziale) sia il *vahdat ash-shuhúd* (l'unità della percezione). L'analisi delle differenze ed analogie di questi sistemi e il raffronto con quello *bahá'í* esulano dagli scopi di questo lavoro.

Anche dopo il periodo di esilio a Baghdad, Bahá'u'lláh rimase in contatto con diversi esponenti dell'ambiente mistico islamico, dai quali venne rispettato:

«During the rest of Bahá'u'lláh's sojourns, he remained in touch with ṣúfi initiates and shaykh. Hájí Mírzá Riḍá Qulí Safá, a well-known ṣúfi shaykh of the Ni'matu'lláhi order, visited him in Istanbul, Hájí Muhammad 'Alí Pírzádi, a celebrated ṣúfi, boarded Bahá'u'lláh's ship at Alexandria to pay his respects, and Hájí Muḥammad 'Alí Sayyah, visited Bahá'u'lláh in 'Akká. Many Ottoman officials were inclined to Sufism and several of these came to regard Bahá'u'lláh very highly on account of the spirituality they observed in him. Among these

²⁰⁸ Cfr. sopra nota 158.

²⁰⁹ Cfr. capitolo I § 2.2.2. per ulteriori riflessioni sul concetto di *faná'* nella Fede Bahá'í.

was Sulayman Páshá, a *şúfi* of the Qádiríyyah Order, who was governor of Edirne, while Bahá'u'lláh was there and Bahá'u'lláh instructed 'Abdu'l-Bahá to respond to a request from Safvet Páshá for a commentary on an Islamic Tradition much favoured by Sufis ("I was a Hidden Treasure").»²¹⁰

Non stupisce, dopo le considerazioni avanzate, il fatto che numerosi credenti in Bahá'u'lláh provenissero da esperienze e ambienti *şúfi*. Molti di essi furono attratti soprattutto dall'aspetto mistico degli insegnamenti di Bahá'u'lláh e, anche dopo aver abbracciato la nuova fede, si comportarono come dervisci di un nuovo ordine mistico. Le seguenti parole ci rendono edotti di alcuni di loro:

«[...] there were many who were either *şúfi*, or were inclined towards Sufism. Among these was the famous calligrapher Mírzá Husayn Mishkín-Qalam, who was a Sufi of the Ni'matulláhi order, Sulaymán Khán, later known as Jamál Effendi, and Aḥmad Yazdí, to whom the Arabic Tablet of Aḥmad was addressed, together with several of the companions of Bahá'u'lláh in his journeys, including Darvish Sidq 'Alí, Mírzá Muḥammad-'Alí Isfahání, and Hájí Muḥammad Khán Balúch. Many other prominent disciples of Bahá'u'lláh either showed interest in Sufism or wore the garb of dervishes for a time. These include Mullá Muḥammad Zarandí Nabil-i A'zam and Mullá Muḥammad Qá'ini Nabil-i Akbar.

There were also a number of conversions among Iranian *şúfi* dervishes, who, even after conversion, continued as wandering dervishes. Hájí Qalandar of Hamadán, upon becoming a Bahá'í took to the road and lived the life of a wandering *darvish*, meeting with and converting other dervishes.»²¹¹

Quello dipinto dalle precedenti parole era dunque l'ambiente in cui si muoveva Jamál Effendi. 'Abdu'l-Bahá riporta che suo padre aveva dedicato una notte specifica affinché i suoi credenti *şúfi* potessero radunarsi in un giardino di fiori e rammemorare Dio tutta la notte attraverso lo *dhikr*.²¹² Da questo elemento si evince l'importanza che assunse la dimensione mistica nella novella religione anche dopo il periodo di Baghdad.

²¹⁰ Momen Moojan, *Mysticism and the Bahá'í Community*, presentazione fatta al 'Irfan Colloquium, Londra 2001, [http://www.northill.demon.co.uk/bahai2/mysticismbc.htm] visionato il 10 giugno 2008.

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² 'Abdu'l-Bahá, *Testimonianze di Fedeltà*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1999, p. 35.

Sembra che, come avvenne nel caso di altri credenti menzionati sopra, Jamál Effendi fosse parte di un progetto più ampio: quello di portare fuori dall'ambiente sciita il messaggio *bahá'í* in virtù dei suoi aspetti mistici. Ricordiamo che anche l'Islám attecchì in India proprio grazie alle sue profondità mistiche e allo sviluppo commerciale fra mondo arabo e indiano.²¹³ Bahá'u'lláh scelse dunque il personaggio che più poteva essere adeguato ad interagire soprattutto con l'ambiente sunnita indiano, ma anche con la millenaria tradizione spirituale e religiosa indiana nel suo complesso. Avremo modo ora di seguire Jamál Effendi nei suoi numerosi viaggi.

3.2.2. *Primo viaggio in India (1875-1878)*

Jamál Effendi giunse al porto di Bombay nel 1875/1876 insieme ad un parente e compagno di viaggio, un certo Mírzá Ḥusayn, e fu ricevuto dagli Afnán, i quali gli trovarono una sistemazione presso una costruzione adibita alla commemorazione del martirio dell'Imám Ḥusayn. Durante questa prima spedizione egli soggiornò all'incirca per tre anni in India. In questo periodo di tempo compì numerosissimi viaggi e percorse l'India da nord a sud, da est ad ovest. Grazie alle fonti sopra esposte²¹⁴, sappiamo che egli viaggiò e presenziò per periodi più o meno lunghi, in ordine cronologico, nelle seguenti città indiane: Bombay, Baroda, Jaipur, Rampur, Hassanpur, Delhi (nel gennaio del 1877), Gwalior, Hyderabad, Bangalore, Colombo nello Sri Lanka, Madras, Gulbarga, Bombay, Lucknow, Rampur, Benares, Patna (nel gennaio del 1878) e, infine, Calcutta, da cui partì per il Burma nel maggio del 1878. La seguente mappa può aiutare a visualizzare i numerosi movimenti che abbiamo sopra indicato.

²¹³ Cfr. capitolo I § 3.3.

²¹⁴ Cfr. capitolo I § 3.2.

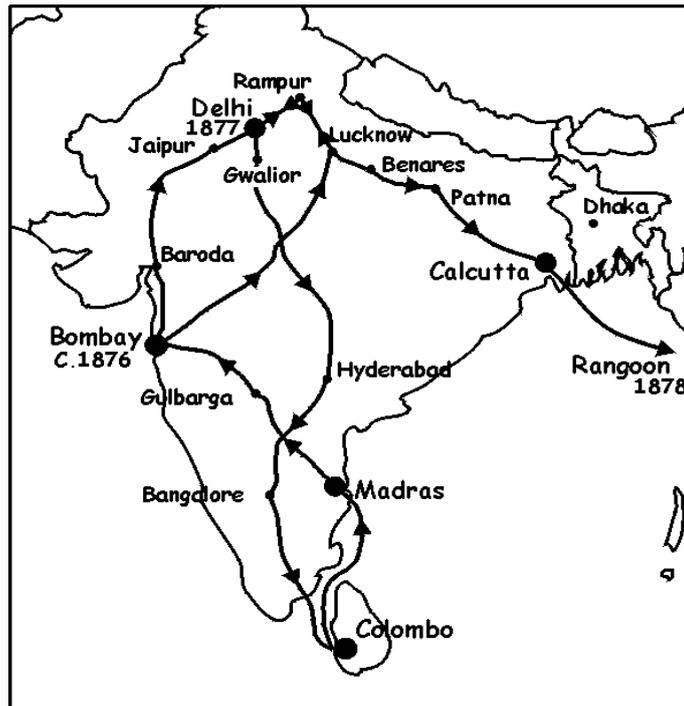


Figura 2. Primo viaggio di Jamál Effendi in India (1875-1878)

Cercheremo ora di riassumere gli eventi e gli incontri salienti avvenuti durante queste peregrinazioni. Innanzitutto ricordiamo che egli entrò in contatto soprattutto con il mondo indo-persiano musulmano e con i rappresentanti dell’alta società, tra cui intellettuali, guide religiose, governanti, sovrani. Le sfere “alte” della società del tempo in cui si mosse Jamál Effendi erano tutte più o meno legate al mondo della cultura persiana (ricordiamo che proprio il persiano era in India la lingua dominante del governo, della letteratura e della poesia). Il metodo che Jamál Effendi utilizzava per spostarsi da una regione all’altra, era quello di contattare il governatore, il sovrano o l’amministratore coloniale di quella zona per annunciare la sua intenzione di viaggiare nelle terre sotto la loro giurisdizione e per renderli edotti della sua fede. Quando rapporti di rispetto o di amicizia stringevano il *bahá’i* viaggiante alle autorità, Jamál Effendi richiedeva che fosse redatta per lui una lettera di presentazione da esibire nelle nuove regioni che intendeva raggiungere.

Durante i primi mesi vissuti a Bombay, Jamál Effendi incontrò il primo Áqá Khán, la guida spirituale della comunità ismailita indiana Nizárí, ma non conosciamo le circostanze del loro incontro. Sembra che il *bahá’i* viaggiante riuscì a “convertire” il capo della comunità sciita duodecimana di Bombay, il *mullá* Mír Siyyid Muḥammad. Ciò produsse degli antagonismi nei suoi confronti che lo obbligarono a lasciare Bombay in direzione del nord dell’India.

A Rampur conobbe il governatore sunnita Navab Kalb ‘Alí Khán (1834-1887) e presenziò alla sua corte instaurando un dibattito con gli ‘*ulamá* sunniti sul tema dell’inesistenza del male. Diverse persone accettarono la Fede Bahá’í a Rampur e Hassanpur, a codesti personaggi Bahá’u’lláh inviò alcune Tavole.²¹⁵ La dimostrazione del fatto che Effendi si conquistò la totale fiducia e il rispetto del governatore di Rampur, è dimostrata dall’episodio che si svolse dopo il soggiorno di Jamál Effendi a Madras, di cui tra poche righe riporteremo il resoconto. Egli stava per partire per il Burma da Madras, quando ricevette una lettera da Navab Kalb ‘Alí Khán, il quale gli chiedeva di tornare a Rampur e di salvare il fratello dalle influenze atee in cui era caduto a causa del rapporto che intratteneva con Nazir Ahmed Hassan di Aligarh, un noto pensatore ateo. Dopo un mese e mezzo di incontri con Effendi, il fratello sembra che tornò ad essere credente.

A Delhi Jamál Effendi presenziò al grande Durbar del primo gennaio 1877 in cui fu proclamata Imperatrice dell’India la Regina Vittoria. In questa occasione conobbe Svāmi Dayānanda Sarasvatī (1824-1883) e conversò con lui. Sembra che si formarono buone relazioni fra i due, nonostante la distanza di pensiero fra alcuni aspetti, che stridono contro quelli *bahá’í*, dell’insegnamento di Dayānanda, come ad esempio la sua posizione politica nazionalistica e l’atteggiamento sprezzante nei confronti di tutte le religioni all’infuori di quella vedica.²¹⁶

A Hyderabad nel Deccan Jamál Effendi incontrò il primo ministro reggente sciita Sir Salar Jung Mukhtaru’l-Mulk (1829-1883), il quale, secondo il resoconto di Rúmí, venne attratto dalla personalità magnetica di Jamál Effendi e si interessò degli insegnamenti che impartiva, fino a convertirsi interiormente alla Fede Bahá’í, ma fu costretto probabilmente per motivi politici a rimanere musulmano agli occhi altrui. Bahá’u’lláh rivelò una Tavola per lui. In questo scritto, ancora non pubblicato e tradotto²¹⁷, Bahá’u’lláh invitava il suo credente a considerare effimero e transeunte tutto ciò che esiste e a raggiungere uno stato di equanimità dal dolore e dal piacere, stati anch’essi sempre cangianti. Inoltre, lo istruiva a non legare lo stato del cuore a

²¹⁵ Bahá’u’lláh scrisse ed inviò almeno trentacinque Tavole in India, rivolte ad insegnanti della Fede, nuovi credenti, principi, governatori ed intellettuali. Cfr. Merchant A.K., *India in the writings of the Baha’i Faith*, articolo presentato alla prima conferenza dell’Indian Association for Bahá’í Studies, gentilmente concesso dall’autore, novembre 1984, pp.7-10.

²¹⁶ Cfr. Dayānanda Sarasvatī Svāmi, *Satyartha Prakash*, Sarvadeshik Arya Printinidhi Sabha, New Delhi 1975, pp. 499-722.

²¹⁷ Chi scrive ha potuto consultare una traduzione provvisoria compiuta da un *bahá’í* della comunità di Nuova Delhi.

condizioni mutevoli, ma a fissarlo in Dio, l'Eterno che sempre permane, per fare la Sua Volontà agendo con saggezza e giustizia.

Uno degli incontri più importanti e fruttuosi di Jamál Effendi fu quello nella città di Madras con l'allora venticinquenne Siyyid Muşţafá Rúmí, personaggio di grande importanza per lo sviluppo della comunità nel sud-est asiatico. Il Siyyid rimase così colpito dal carisma dell'insegnante viandante e dalla sua capacità di raccogliere attorno a sé un grande numero di persone, che decise di lasciare il suo commercio di scialli in cashmere e seguire Effendi nelle sue peregrinazioni, sebbene non ne avesse ancora accettato tutti gli insegnamenti. Il numero di coloro che accompagnavano Jamál Effendi salì ora a quattro: il già citato Mírzá Ĥusayn, due personaggi che abbracciarono la Fede nello Stato di Rampur e che si erano uniti ad Effendi probabilmente dal momento della sua partenza dal nord dell'India (Ĥají Ramađán e Rafi'u'd-Dín Khán) e il Siyyid stesso. Di Siyyid Muşţafá Rúmí parleremo più in dettaglio in un paragrafo a lui dedicato.²¹⁸

A Lucknow Jamál Effendi incontrò ed ebbe rapporti amichevoli con i regnanti di Amethi, Balarampur e Kashipur e col governatore britannico delle Province Unite. A Benares dimorò presso il Maharāja e incontrò alcuni credenti della novella religione e alcuni musulmani iraniani. Sappiamo che gli argomenti principali che più furono trattati da Jamál Effendi furono relativi al compimento delle profezie a partire dalla scrittura coranica. A Patna Effendi fu arrestato a causa delle macchinazioni di Nazir Ahmed Hassan, il pensatore ateo dalle cui grinfie Jamál Effendi aveva sottratto il fratello del governatore di Rampur. Provata la sua innocenza, Effendi uscì di prigione e stette per tutto il mese di gennaio del 1878 in quella città.

L'ultima città indiana ove soggiornò per alcuni mesi prima della sua partenza per il Burma fu Calcutta, in cui venne in contatto con molti mercanti iraniani e in cui incontrò alcuni Afnán *bahá'í* giunti da Hong Kong. Ricordiamo un evento significativo che spinse Siyyid Muşţafá Rúmí a dichiarare la sua accettazione di Bahá'u'lláh quale Profeta di Dio. Il resoconto dello stesso Rúmí ci aiuta a capire come si potevano svolgere gli incontri che teneva Jamál Effendi. Egli racconta di un episodio in cui, durante un ritrovo di amici, si parlò di eventi legati alla politica mondiale e si discusse di alcuni passi tratti dagli scritti di Bahá'u'lláh riguardanti le profezie sulla decretata fine dell'impero turco ottomano. Bahá'u'lláh nel 1868 e nel 1869 scrisse delle epistole ove ammoniva con toni di comando il sultano ottomano

²¹⁸ Cfr. capitolo I § 3.2.4.

‘Abdu’l-‘Azíz e il primo ministro ‘Alí Páshá per le loro malefatte e per il loro egoistico desiderio di potere. La prossima fine del loro dominio terreno e la decadenza e il crollo dell’impero venivano predette. Nel 1871 ‘Alí Páshá moriva dopo lunga malattia; sempre da quello stesso anno, una profonda crisi economica condusse l’impero alla sua lenta ed inesorabile disgregazione che portò alla deposizione del sultano ‘Abdu’l-‘Azíz il 30 maggio 1876. Questi eventi destarono l’attenzione dei credenti e furono letti come una diretta conseguenza degli inascoltati moniti di Bahá’u’lláh. Siyyid Muşţafá Rúmí racconta che durante quel incontro Jamál Effendi chiese a lui stesso di intonare la *Lawḥ-i-Ra’ís*²¹⁹, la Tavola in persiano inviata al primo ministro ottomano ‘Alí Páshá. Il seguente racconto pare essere di un certo interesse, poiché mette in luce sia l’entusiasmo e la radiosità spirituale che Jamál Effendi sapeva infondere in chi lo attorniava sia le motivazioni che condussero Siyyid Muşţafá Rúmí a dichiarare la sua accettazione di Bahá’u’lláh:

«[...] while I was chanting the Tablet, he²²⁰ was conscious of a sudden flash of Heavenly Light and was quite overwhelmed with an inexpressible divine illumination. He could not, at the time, fully realize the cause of the strange emotion that completely overpowered him. After the chanting of the Holy Tablet the revered guests and Jamál Effendi discussed between themselves the fulfilment of Bahá’u’lláh prophecies. His teaching for the upliftment of mankind, His noble ideals raising the standard of morality, and the majesty of His mission, all of which I listened to attentively as if spell-bound. At the termination of the discussion, I confessed the truth of Bahá’u’lláh’s claims and decided to dedicate my life to the services of the divine Cause. The three veterans²²¹ at once embraced me, and kissed me most affectionately. Jamál Effendi, then, in his supplication to the Sacred Threshold²²², submitted my name, and a Holy Tablet was revealed in my behalf.»²²³

Sembra che la radianza illuminativa che traspariva dal volto di Jamál Effendi sia stato un elemento che preparò Siyyid Muşţafá ad ascoltare attentamente e ad

²¹⁹ Cfr. Bahá’u’lláh, *Gli inviti del Signore degli Eserciti – Tavole di Bahá’u’lláh*, Casa Editrice Bahá’í, Roma 2002.

²²⁰ Jamál Effendi.

²²¹ Jamál Effendi e i due Afnán mercanti giunti da Hong Kong, Ḥájí Mírzá Muḥammad ‘Alí Afnán e il suo assistente Áqá Mírzá ‘Abdu’l-amíd.

²²² La “Sacra Soglia” è uno degli epiteti della Manifestazione Divina, dimensione liminale ed invalicabile fra il divino e l’umano. Qui indica Bahá’u’lláh.

²²³ *Bahá’í Weekly*, Lahore, 19 agosto 1931.

accettare gli insegnamenti *bahá'í*. Potremmo avanzare l'ipotesi che quello stato di rapimento estatico si produsse in Jamál Effendi per via dei contenuti della Tavola che fu letta, Tavola in cui, oltre ai severi moniti rivolti al ministro, Bahá'u'lláh invitava a meditare sulla caducità e sulla vanità di tutte le cose del mondo, i cui sfarzi, ornamenti, imperi e pompe magne non sono altro che uno spettacolo di marionette che alla fine ritornano tutte nella loro scatola. In questa Tavola Bahá'u'lláh proclama: «[n]on ho mai veduto nulla senza vedere davanti ad essa l'estinzione»²²⁴ e ancora invita: «che ogni uomo d'intuizione fissi lo sguardo sulla mèta dell'eternità, caso mai per grazia di Colui Che è l'Antico Re giunga al Regno immortale e dimori all'ombra dell'Albero della Sua Rivelazione.»²²⁵ Nell'intero scritto vige una forte tensione fra tutto ciò che è mutevole, illusorio e impermanente e tutto ciò che invece è considerato essere eterno e fonte di eternità, come la giustizia, che è ciò su cui gli amati di Dio si devono concentrare e che devono avere ben presente davanti agli occhi delle loro menti. Per chi sappia osservare il mondo con attenzione, tutto in esso rimembra chiaramente l'estinzione: ogni coppia di opposti si alterna continuamente, ogni polo si estingue nell'altro senza soluzione di continuità. Queste parole probabilmente produssero in quella occasione riportata da Siyyid Muṣṭafá uno stato tale di distacco da generare un'atmosfera di autentica spiritualità.

Jamál Effendi lasciò l'India partendo da Calcutta per Rangoon nel maggio del 1878 in compagnia di Siyyid Muṣṭafá Rúmí e di Imtíyáz Ḥusayn Khán, un figlio di un *bahá'í* di Rampur. Come abbiamo potuto mostrare, questo viaggio produsse alcune “conversioni” e permise ad alcuni *bahá'í* di essere guidati e rafforzati nella loro fede, ma sicuramente i frutti più evidenti vennero raccolti nel sud-est asiatico e nel Burma in particolare.

3.2.3. *Burma, breve ritorno in India e sud-est asiatico (1878-1886)*

I viaggiatori di cui stiamo narrando le imprese arrivarono a Rangoon, nel Burma, dopo sette giorni di viaggio in mare. Qui furono poste le fondamenta e costruiti i pilastri di una comunità molto forte, di cui non narriamo le vicende, poiché escono dal tema principale che stiamo trattando. Per volontà di Bahá'u'lláh stesso da Rangoon Effendi procedette nel 1879 per Mandalay, capitale del Burma superiore ancora non occupato dagli inglesi, la cui reputazione di essere regnata da un sovrano,

²²⁴ Bahá'u'lláh, *Gli inviti del Signore degli Eserciti – Tavole di Bahá'u'lláh*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002, p. 87.

²²⁵ *Ibidem*, p. 88.

il re Mindon, amante della giustizia e tollerante nei confronti delle altre religioni, attrasse il viaggiatore instancabile. Ivi rimase per otto mesi fino al suo ritorno a Rangoon ove soggiornò per sei anni e dove molti divennero fermi credenti. Per assicurarsi un guadagno fisso che non era più garantito da Bombay, a causa della crisi finanziaria che aveva colpito gli Afnán, Jamál Effendi e Siyyid Muşţafá Rúmí iniziarono a commerciare *ponies*, cavalli da carico e pietre preziose. Nel 1884/1885 essi lasciarono il Burma per ritornare in India a Calcutta, ove alcuni vecchi amici erano spirati e altri si erano trasferiti altrove. Da Calcutta giunsero in Bangladesh a Dacca (oggi chiamata Dhaka) ove le attività di insegnamento portarono diversi frutti. Qui giunse un telegramma dagli Afnán che li intimava a raggiungere presto Bombay. Quando i due, nel 1885, arrivarono all'ufficio degli Afnán a Fort Bombay, Jamál Effendi fu tenuto per due ore in una stanza privata mentre Siyyid Muşţafá Rúmí dovette aspettare fuori. Siyyid Muşţafá racconta che Jamál Effendi, una volta uscito dalla stanza, gli disse che Mírzá Muḥammad-‘Alí, uno dei figli di Bahá’u’lláh e raffinato calligrafo, era giunto a Bombay ed era nella stanza privata. Uscitone, Siyyid Muşţafá si sarebbe dovuto inchinare e prostrare ai suoi piedi, cosa che il Siyyid non fece, bensì si inchinò col busto secondo le norme della cortesia. Quando Muḥammad-‘Alí uscì dall'ufficio per una passeggiata, gli Afnán, che mostravano estrema deferenza nei confronti del figlio di Bahá’u’lláh, chiesero bruscamente il perché del suo rifiuto a prostrarsi ai piedi del “maestro” (*áqá*). Siyyid Muşţafá rispose che secondo le leggi di Bahá’u’lláh non era permesso prostrarsi o baciare le mani né si poteva mostrare sottomissione innanzi ad altri esseri umani. Inoltre, Muḥammad-‘Alí non poteva essere considerato il Maestro finché Bahá’u’lláh era vivente e solo Bahá’u’lláh in persona poteva decidere chi sarebbe stato il Maestro dopo di lui. Questa fermezza e la decisione del Siyyid fecero infuriare gli Afnán, i quali intimarono a Jamál Effendi di non portare mai più Siyyid Muşţafá Rúmí nel loro ufficio. Questo episodio risulta essere di grande interesse, poiché mostra, secondo i *bahá’í*, la conoscenza approfondita delle leggi da parte di Rúmí e la sua saldezza nella Fede. Muḥammad-‘Alí stette un anno in India, ma non portò avanti nessuna attività di insegnamento che era stata prevista per lui. Ritornò per un altro anno nel 1890 per supervisionare alcuni lavori della casa editrice di Bombay. Bahá’u’lláh trapassò il 29 maggio 1892; nella mattina del nono giorno dopo il suo trapasso fu letto innanzi a nove testimoni il Libro del Patto (*Kitáb-i-‘Ahd*), le ultime volontà e il testamento di Bahá’u’lláh, in cui inequivocabilmente designava suo

figlio ‘Abbás Effendi (facentesi chiamare in seguito ‘Abdu’l-Bahá, il servo della Gloria) come suo successore, Centro del Patto (*markaz-i-‘ahd*), guida della comunità ed unico interprete dei suoi scritti. Muḥammad-‘Alí sfidò l’autorità legittima di ‘Abdu’l-Bahá e pretese di essere considerato il leader dei *bahá’í*. Gli Afnán di Bombay, Hájí Siyyid Mírzá e Hájí Siyyid Muḥammad, appoggiarono la posizione di Muḥammad-‘Alí e crearono così una spaccatura all’interno della comunità. Per questo motivo ‘Abdu’l-Bahá inviò in India e a Bombay in particolare diversi insegnanti che aiutarono la comunità stessa a ritrovare la sua unità e il suo entusiasmo, come avremo modo di osservare.²²⁶ Ad ogni modo, la maggioranza schiacciante dei *bahá’í* accettò in seguito ‘Abdu’l-Bahá come Maestro (*Áqá*) e il minuto manipolo di seguaci di Muḥammad-‘Alí (i quali, ad oggi, sembra non esistano più) venne riassorbito all’interno del seno dell’Islám.

Ora torniamo alla illustrazione dei viaggi dei due insegnanti. Dopo un soggiorno di tre settimane a Bombay, Jamál Effendi e Siyyid Muṣṭafá Rúmí partirono per Madras. Vi trovarono una comunità *bahá’í* di circa quattrocento membri. Fra coloro che abbracciarono la Fede a Madras vi erano governatori, intellettuali, guide religiose sciite, sunnite ed ismailite e mercanti. Anche durante questa visita Jamál Effendi portò avanti numerose attività di insegnamento.

Da Madras Jamál Effendi e Siyyid Muṣṭafá Rúmí salparono poi per Singapore. Non conosciamo l’anno preciso della loro partenza per il sud-est asiatico, ma possiamo avanzare l’ipotesi che dal 1885 al 1886 i due viaggiatori furono impegnati in circa due anni di avventure svoltesi cronologicamente nelle Dutch East Indies (attuale Indonesia), nell’isola di Java, nelle isole Celebes (chiamate ora Sulawesi), in Thailandia e infine in Burma. Nelle isole Celebes Effendi e Rúmí lasciarono dei segni profondi della loro presenza nel sistema politico indonesiano. Il re dei Bugis di Watampone chiese loro di redigere un trattato sull’amministrazione del regno, cosa che fecero in armonia coi principi *bahá’í*. Le tracce di questo evento sono evidenti, nel sistema indonesiano, nel concetto di *mufakat* (consenso) a cui si giunge dopo numerose consultazioni che mirano a raggiungere l’unanimità.²²⁷ Arrivati nel Burma i due viaggiatori trovarono la comunità in una situazione difficile: gli inglesi avevano deposto il re e preso il dominio anche della parte superiore del Burma; il cambiamento politico ed economico mise in uno stato di malagevolezza alcuni *bahá’í*. Rúmí aprì un business a Mandalay connesso con altri *bahá’í* della famiglia

²²⁶ Cfr. capitolo II § 1.1.

²²⁷ Cfr. capitolo I § 2.2.2. punto (i), (c) sul concetto di consultazione nella Fede Bahá’í.

Qurayshí a Rangoon e sposò una donna di quella stessa famiglia nel settembre del 1886. Dopo il matrimonio, i due viaggiatori instancabili si separarono dopo anni di avventure. Jamál Effendi tornò ad ‘Akká per rincontrare Bahá’u’lláh, mentre Siyyid Muşţafá Rúmí rimase in Burma col grande dispiacere di essere stato impossibilitato a conoscere di persona il suo Benamato.

3.2.4. *Siyyid Muşţafá Rúmí (n. 1845 – m. 1944)*

Il frutto più maturo della semina compiuta da Jamál Effendi in India fu forse la “conversione” di Siyyid Muşţafá Rúmí, il quale non solo accompagnò Effendi in numerose peripezie, ma svolse un importante ruolo nella edificazione e nello sviluppo della comunità del Burma. Egli ricevette almeno tre tavole da Bahá’u’lláh e tenne, negli anni a venire, una ricca corrispondenza con ‘Abdu’l-Bahá e Shoghi Effendi, i quali lo guidarono in ogni momento della sua attività e della sua vita. Visitò la Terra Santa²²⁸ tre volte: due al tempo di ‘Abdu’l-Bahá ed una dopo il suo trapasso. Vorremmo ora brevemente soffermarci sulla presentazione della sua figura.²²⁹ Le sue origini si possono rintracciare nella città di Baghdad in Iraq. Suo padre si trasferì con la famiglia per motivi lavorativi a Madras, dove diede inizio ad una attività di compravendita di riso. Siyyid Muşţafá proveniva da una famiglia musulmana sciita molto osservante, ed era egli stesso estremamente diligente in ogni pratica rituale e rispettoso della legge islamica. Dopo le peregrinazioni decennali con Jamál Effendi, Siyyid Muşţafá fu assorbito da un ingente carico di lavoro, a causa della crisi economica che aveva subito, e dagli impegni familiari che lo tennero per qualche anno distante dal servizio intenso per la sua Fede, ma ciò non gli impedì di offrire comunque una costante guida alla sua comunità. Nel 1899 portò in Palestina, insieme ad altri credenti del Burma, una bara di marmo costruita dalla comunità di Mandalay e concepita per riporre al suo interno le vestigia mortali del Báb, che furono custodite da ‘Abdu’l-Bahá in un mausoleo sul Monte Carmelo nella città di Haifa. Il mausoleo del Profeta araldo della religione sorse esattamente nel luogo che Bahá’u’lláh additò al figlio successore nella guida della comunità. Rúmí affermò che aver raggiunto la presenza di ‘Abdu’l-Bahá lo colmò di nuova luce spirituale. Nel

²²⁸ Cfr. introduzione § 2.

²²⁹ Le fonti da cui abbiamo tratto le informazioni riguardanti Siyyid Muşţafá Rúmí sono le seguenti: Effendi Shoghi, *Messages of Shoghi Effendi to the Indian Subcontinent, 1923-1957*, Bahá’í Publishing Trust, New Delhi 1995, pp. 430-437, biografia a cura di Fúrútan Muhájir Iran; *The Bahá’í World*, volume X, edito dall’Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá’í degli Stati Uniti d’America, Bahá’í Publishing Trust, Willmette 1949, pp. 517-520.

1910 fallì la ditta commerciale per la quale lavorava e poco dopo, sua moglie morì. A questo punto egli decise di nuovo di dedicare tutto il suo tempo disponibile e le sue energie al servizio per la Causa. In questo periodo di servizio alternò momenti in cui portava avanti alcune attività lavorative ad altri periodi in cui si dedicava interamente alle numerose attività di servizio religioso.

Rúmí non era solo un grande conoscitore della teologia islamica, infatti, dopo aver abbracciato la Fede Bahá'í, studiò approfonditamente le Scritture ebraiche, cristiane e buddhiste. Conosceva numerose lingue: arabo, persiano, hindi, tamil, gujarati, urdu, birmano ed inglese. Tradusse numerose opere come ad esempio il “Libro della Certezza”, “Parole Celate” e “Lezioni di San Giovanni d’Acri” in birmano e compilò delle raccolte di scritti *bahá'í* in urdu. I resoconti *bahá'í* lo presentano come un credente fedele e sempre saldo nel Patto (*'Ahd*)²³⁰ durante i ministeri di ‘Abdu’l-Bahá, il Maestro (*Áqá*), e di Shoghi Effendi, il Custode della Causa di Dio (*valí-i Amr Alláh*), aiutando la comunità indiana, dopo la frattura causata dagli Afnán²³¹, a ritrovare la sua unità e serenità. La qualità che più lo distingueva era quella di essere un abile amministratore oltre che un conoscitore di materie religiose. Seguì con attenzione lo sviluppo delle comunità del Burma, in particolare delle città di Rangoon, Mandalay e del villaggio di Kunjangoon, affinché questi gruppi divenissero delle Assemblee Spirituali Locali autonome, indipendenti dalla sua guida e ben funzionanti dal punto di vista dell’ordine amministrativo *bahá'í*.

Di un certo interesse è la storia di un villaggio a Kunjangoon nascosto nel cuore della giungla, dai sessanta agli ottanta chilometri di distanza da Rangoon. In questo villaggio di ottocento anime chiamato Daidanaw e poi rinominato “villaggio di ‘Abdu’l-Bahá”, tutti i suoi abitanti abbracciarono la Fede Bahá'í grazie alle cure amorevoli di Rúmí. Egli vi fondò una scuola per bambini, istituì delle regolari riunioni di preghiera e promosse numerose attività agricole per lo sviluppo economico e materiale del villaggio. Insegnò loro i principi della consultazione e le leggi etiche della nuova religione secondo cui il villaggio si regolava.

²³⁰ Cfr. capitolo II § 1.1. e nota 262.

²³¹ Cfr. capitolo I § 3.2.3.

Fu ucciso insieme ad altri *bahá'í* in Burma nel 1944 da un fanatico, non si sa di quale fazione, alla veneranda età di circa 99 anni. Nel 1945, dopo la sua morte, fu nominato Mano della Causa di Dio²³² da Shoghi Effendi.

3.2.5. Partenza per 'Akká (1886)

Riprendiamo ora la narrazione dei viaggi di Jamál Effendi dove l'avevamo lasciata prima dell'*excursus* su Siyyid Muṣṭafá Rúmí. Dopo le nozze del Siyyid, svoltesi nel settembre del 1886, Effendi salpò da Rangoon per 'Akká passando per il canale di Suez. Arrivò ad 'Akká in compagnia di alcuni "neo-convertiti": due persiani e un giovane ragazzo, Baṣḥír, proveniente dalle isole Celebes, il quale rimase negli anni seguenti a lavorare nella casa di Bahá'u'lláh. Jamál Effendi forse sperava o credeva che il suo apostolato fosse concluso, ma Bahá'u'lláh non gli permise di rimanere ad 'Akká e gli affidò il compito di tornare ancora in India per proseguire la sua missione. Così, il 20 marzo del 1888 ripartì per il suo secondo viaggio in quella terra lontana.

3.2.6. Secondo viaggio in India e in Asia centrale (1888-1896)

Dell'ultima decina scarsa di anni trascorsi in India, Afghanistan, Cina, Tibet, Uzbekistan e Tajikistan, non abbiamo più testimonianze dirette. Le fonti si fanno oscure e talvolta contrastanti, sebbene certi punti in comune fra di esse ed alcune testimonianze storiche mostrano l'evidenza dell'esistenza di questi viaggi. Dal punto di vista delle fonti disponibili, la mancanza della testimonianza diretta del compagno di viaggi Siyyid Muṣṭafá Rúmí, il quale, come abbiamo osservato, si separò da Effendi e fece famiglia nel Burma, costituisce una grande perdita. Una delle fonti più originali dei suoi ultimi anni di attività è sicuramente quella dei *files* della polizia segreta britannica a cui abbiamo già accennato.²³³

Sappiamo che Jamál Effendi giunse da 'Akká a Bombay insieme al nuovo compagno di viaggio Hájí Faraju'lláh (il quale morì proprio a Bombay nell'aprile del 1894) e rimase in quella città indirizzandosi soprattutto all'insegnamento rivolto alla comunità zoroastriana, alcuni membri della quale divennero il nucleo centrale della

²³² Le Mani della Causa di Dio (*ayádí-i amr Alláh*) sono figure istituite da Bahá'u'lláh per svolgere la duplice funzione di proteggere e propagare la Fede. Esse non hanno nessuna autorità sui credenti e le loro opinioni personali su argomenti religiosi non possono essere considerate interpretazioni autorevoli della "Parola" rivelata. Alcuni credenti, in tutto una cinquantina, che si furono particolarmente distinti per i loro sforzi, per la loro saggezza e per la loro conoscenza, sono stati nominati "Mani della Causa di Dio" da Bahá'u'lláh, 'Abdu'l-Bahá e Shoghi Effendi.

²³³ Cfr. capitolo I § 3.2.

comunità *bahá'í*, non solo di Bombay, ma della stessa India, fino all'entrata in essa delle moltitudini *hindū* negli anni Cinquanta e Sessanta del ventesimo secolo. I suoi metodi rimasero sempre gli stessi: si muoveva da una città all'altra guidando coloro che avevano abbracciato la nuova Fede verso una comprensione più approfondita di essa, entrava in contatto coi membri delle sfere elevate della società civile e religiosa e scriveva dei resoconti di tutto ciò che avveniva a Bahá'u'lláh stesso, il quale inviava delle tavole a coloro che avevano mostrato interesse verso i suoi insegnamenti o che li avevano pienamente accettati. Le città che visitò Jamál Effendi, ad eccezione di Madras, furono questa volta concentrate nell'India centrale e nelle terre settentrionali (Sindh, Punjab, Jammu e Kashmir), città in cui probabilmente era stata mostrata una maggiore attenzione nei riguardi delle attività di Effendi. Dal Kashmir Jamál Effendi intraprese un viaggio, nei paesi già citati dell'Asia centrale, durato fino al settembre del 1889. Un segno interessante lasciato dalla sua presenza si evince dalla testimonianza di un ordine *şúfi* della provincia del Gansu della Cina centrale, l'ordine Lingming Tang (“stanza della mente” o “illuminazione dell'anima”) nata nel seno della Naqshbandíyyah, che fa risalire le sue dottrine a un misterioso personaggio *bábí* (ricordiamo che uno dei titoli di Jamál Effendi era “Darvish Bábí”) che giunse dal mondo islamico in Cina e istruì il maestro Ma Lingming (1853-1925) fondatore della nuova scuola.²³⁴ Ulteriori ricerche potrebbero gettare più luce a riguardo. Durante questo difficile viaggio Jamál Effendi perse in un crepaccio tutti gli scritti di Bahá'u'lláh che portava con sé e soffrì le pene di un congelamento ai piedi durante una bufera di neve. Nel settembre del 1889 tornò in Kashmir.

Nei primi due anni del periodo che va dal 1889 al 1896 (gli ultimi anni di Jamál Effendi in India), abbiamo delle fonti d'eccezione a testimoniare le sue attività, fonti di cui abbiamo già fornito i riferimenti.²³⁵ Le autorità britanniche decisero di monitorare da vicino Jamál Effendi inviando un agente segreto musulmano indiano al servizio dei britannici, il quale si finse credente *bahá'í*. Probabilmente uno dei motivi di questa attenzione fu piuttosto banale: uno dei titoli con cui Effendi era conosciuto era “Jamálu'd-Dín”. Il *bahá'í* fu probabilmente confuso con l'attivista politico Jamálu'd-Dín “al-Afghání” (1838-1897), il quale si batteva per un “Islám unito” e per l'espulsione dei governanti stranieri dalle terre musulmane. A rafforzare

²³⁴ Lo studioso Moojan Momen trasse questa informazione dal Dr. Jianping Wang dell'Istituto delle Religioni Mondiali di Beijing, il quale era al corrente delle ricerche del Prof. Ma Tong: Tong Ma, *Zhongguo Yisilan jiaopai menhuan suyuan*, Ningxia People's Publishing House, Yinchuan 1986.

²³⁵ Cfr. sopra nota 199.

le paure degli inglesi furono forse alcuni legami che effettivamente si crearono fra Jamálu'd-Dín “al-Afghání” e l’ambiente religioso di cui ci stiamo occupando, ma si tratta di legami basati sempre su cattive interpretazioni dei fatti e mancanza di conoscenza degli autentici contenuti religiosi, etici e sociali che si trovano negli scritti *bahá’í*. Il primo legame è quello che vede due seguaci *bábí azalí* facenti parte della cerchia di al-Afghání; il secondo legame è quello che vede l’esecuzione di due *bahá’í* innocenti, Varqá e suo figlio Rúhu’lláh, incolpati per l’uccisione di Náṣir ad-Dín Sháh, il quale subì invece un attentato da parte di un seguace di al-Afghání. Come possiamo osservare, i confini fra i movimenti *bábí*, *azalí* e *bahá’í* non erano affatto percepiti e compresi al tempo, non solo dagli occidentali, ma dagli orientali stessi. Abbiamo già discusso, in diversi punti di questo lavoro, delle differenze profonde fra la visione eminentemente spirituale della religione di Bahá’u’lláh e l’attivismo militante di Mírzá Yaḥyá. Ad ogni modo, quando i britannici si resero conto che Jamál Effendi non stava portando avanti attività né pericolose né tanto meno sovversive, smisero semplicemente di occuparsene. I resoconti stesi dalle spie che oggi abbiamo a disposizione, sebbene abbiano dei toni che palesano avversione e ostilità, sono molto interessanti, poiché mostrano alcuni elementi da prendere in considerazione nella costruzione dell’immaginario negativo elaborato per mettere in cattiva luce la Fede Bahá’í dai suoi oppositori. Innanzitutto, la terminologia che viene utilizzata in questi resoconti ci fa comprendere che effettivamente queste spie vennero in contatto con il mondo *bahá’í*. Ad esempio, termini come “*arḍ-i-maqṣúd*” (terra del desiderio del cuore) in riferimento ad ‘Akká e come “*Jamál-i-Mubárák*” (Bellezza Benedetta) per indicare Bahá’u’lláh, sono utilizzati solo in ambienti *bahá’í*. Un elemento interessante è la lettura che superficialmente diedero questi agenti in riferimento alle posizioni riformistiche e politiche della Fede Bahá’í denominandole con spregio “comuniste”, posizioni grazie alle quali il fondatore della nuova fede, che da questi resoconti non si capisce bene se sia il Báb o Bahá’u’lláh, avrebbe aizzato ed attirato le masse. Fa sorridere il pensiero che, a seconda di quale sia lo spauracchio del momento, sotto cieli diversi e da coloro che detengono il potere, la Fede Bahá’í venga di volta in volta identificata in un movimento rivoluzionario comunista oppure in un movimento americano nato per controllare ed occidentalizzare i musulmani, oppure, basta schiacciare le dita, in una sorta di ricettacolo di spie sioniste. Fa sorridere anche come in questi *files* venga tratteggiato il messaggio *bahá’í*: secondo le spie che hanno seguito Jamál Effendi, la religione di

cui ci stiamo occupando si fonderebbe sulla credenza che tutte le religioni sono “cattive” e che Bahá’u’lláh sia Dio. Bahá’u’lláh prometterebbe ai suoi seguaci di divenire i comandanti di questa terra. Probabilmente l’intento di questi agenti indiani musulmani era quello di mettere in cattiva luce il mondo *bahá’í* nella speranza che i britannici prendessero provvedimenti volti ad arrestare l’espansione della nuova fede in India, soprattutto negli ambienti musulmani. Emergono altri due elementi interessanti da questi *files*: il primo consiste in una lista di nomi di sovrani e governanti di alcune province indiane che effettivamente abbracciarono la Fede Bahá’í e di cui abbiamo già menzionato i nomi nelle sezioni precedenti; un ultimo elemento (che potrebbe soddisfare una semplice curiosità) consiste nell’esposizione di quello che era il mezzo di trasporto più utilizzato da Jamál Effendi durante i suoi viaggi in India. Questi resoconti riportano che egli era solito viaggiare in treno in prima classe. Sappiamo che in molte occasioni viaggiò in nave, in canoa, su elefanti o muli, talvolta a piedi.

Le autorità britanniche riportano che nel dicembre del 1892 Jamál Effendi si spostò a Bangalore e poi a Hyderabad nel Deccan. Stava ancora viaggiando quando gli giunse la notizia del trapasso di Bahá’u’lláh nel maggio del 1892, ma gli fu indicato da ‘Abdu’l-Bahá di rimanere ancora in India, cosa che fece per altri cinque anni. Siyyid Muşţafá Rúmí ci rende edotti di una ulteriore visita di Jamál Effendi in Burma durante questo periodo.

3.2.7. Ritorno ad ‘Akká (1896)

Durante gli ultimi anni Jamál Effendi era divenuto notevolmente anziano. La stanchezza e il peso degli anni avevano segnato il viaggiatore d’eccezione. Per circa venti anni egli aveva solcato le acque degli oceani dell’India e del Pacifico, aveva percorso i sentieri innevati dell’altopiano tibetano, aveva respirato l’aria umida ed afosa delle terre del sud del subcontinente. Aveva viaggiato in treno, sugli elefanti, sui muli, in canoa, in nave, a piedi. Ora aspirava a tornare alla terra del desiderio del suo cuore (*ard-i-maqşúd*) e il Maestro (*Áqá*) lo chiamò a sé. Nell’aprile del 1896 lasciò per sempre l’India partendo da Madras e tornò ad ‘Akká accompagnato da altri due *bahá’í* di Rangoon. Dopo il suo ritorno, ancora una ultima missione della sua coraggiosa vita l’avrebbe aspettato in Persia ove fu mandato da ‘Abdu’l-Bahá, ma

rimandiamo ad altrove per una illustrazione di questi avvenimenti che ci svierebbero dalla trattazione principale.²³⁶

Jamál Effendi morì ad ‘Akká il 9 novembre 1898 e fu sepolto nel cimitero *bahá’í* vicino all’apostolo e fratello fedele di Bahá’u’lláh, Mírzá Músá. Vorremmo concludere la trattazione della sua vita riportando in traduzione le parole dell’epigrafe che ‘Abdu’l-Bahá stesso scrisse per lui:

«Jamálu’d-Dín, the renowned traveller in every region, the disseminator of the fragrance of the love of God, has become a traveller in God’s domains which are hidden from the eyes of those who are shut out as by a veil.»²³⁷

Le vicende che abbiamo tratteggiato sono state determinanti per la costituzione delle prime comunità indiane e per la costruzione delle fondamenta su cui si poterono sviluppare la futura espansione e la successiva evoluzione della comunità indiana nel suo complesso. Prima di esaminare ed analizzare questo sviluppo nella storia successiva della comunità, vorremmo svolgere tre considerazioni che riteniamo essere importanti per una analisi completa degli eventi delineati fino ad ora. Queste tre considerazioni consistono nell’analisi dell’arrivo della Fede Bahá’í in India paragonabile a quello di un tipo di Islám in India (§ 3.3.), nell’analisi del concetto di “insegnamento” negli scritti della Fede Bahá’í (§ 3.4.) e, infine, nell’analisi dei metodi che Jamál Effendi stesso utilizzò per propagare in India la religione che aveva abbracciato (§ 3.5.).

3.3. Considerazioni sull’ingresso della Fede Bahá’í in India

In questo paragrafo vorremmo avanzare alcune preliminari ipotesi sulla natura del contatto che è venuto creandosi fra il mondo indiano e la Fede Bahá’í nella prima fase del suo sviluppo. Riteniamo che sia prematuro elaborare delle analisi sulle influenze determinate dalla Fede Bahá’í sul mondo religioso indiano, o viceversa, verificare eventuali influenze del multi prospettico panorama religioso indiano sulla comunità *bahá’í*. Nei capitoli successivi potremo suggerire alcune idee a riguardo quando si analizzeranno le comunità in cui la maggioranza dei credenti proviene da

²³⁶ Cfr. Taherzadeh Adib, *The Revelation of Bahá’u’lláh – Mazra’ih and Bahjí 1877-92*, volume 4, George Ronald, Oxford 1987, pp. 185-189.

²³⁷ *The Bahá’í World*, volume XX, preparato sotto la supervisione della Casa Universale di Giustizia, Bahá’í World Centre, Haifa 1998, p. 1118.

esperienze *hindū*, ma riteniamo che siano ancora esigui gli anni che ci separano dagli eventi per poter condurre degli studi completi a riguardo che possano tenere conto di tutti i risvolti del processo di contatto. Bisognerebbe forse aspettare una crescita maggiore della comunità *bahá'í* per poter osservare più facilmente questa dinamica di influenza reciproca, inoltre, metodologicamente, bisognerebbe concentrarsi sulla conduzione di uno studio e di una ricerca sul campo di comunità specifiche che va al di là degli scopi, soprattutto storico-religiosi, di questo lavoro. Ad ogni modo, possiamo tentare di mettere in luce il modello che può meglio descrivere il processo di entrata della Fede Bahá'í in terra indiana.

La lettura di uno studio del Prof. Bausani sull'analisi tipologica degli sviluppi religiosi e sociali che si sono determinati in India dopo l'ingresso dell'Islám²³⁸, è stata una fonte di forte ispirazione per chi scrive. Riteniamo che alcuni modelli presentati in quello studio si possano perfettamente adottare all'analisi dell'arrivo della Fede Bahá'í in India. Innanzitutto, come l'Islám in India, anche la Fede Bahá'í si diffuse inizialmente nelle aree urbane. La sua entrata nel mondo rurale – anche se con notevoli eccezioni, come mostra il caso del villaggio di Kunjangoon in Burma – avvenne più tardi, dagli anni Cinquanta del ventesimo secolo. Il Prof. Bausani descrive due modelli principali di contatto fra l'Islám e l'India: (i) quello dell'invasione militare che si è dato soprattutto nell'India del nord dall'incursione di Maḥmúd di Ghazna nel secolo X-XI, fino a quella di Babur che fondò la dinastia Moghul (1526-1857), passando per il periodo di sultanato di Delhi (1206-1526) – contatto determinato dalla sovrapposizione della cultura musulmana su quella indiana; (ii) quello della penetrazione lenta nella costa dell'Oceano Indiano di tipo commerciale determinato dall'ingresso di mistici *ṣúfi* inviati non tanto per convertire gli *hindū* all'Islám, quanto per educare alla Fede chi già era musulmano. Il primo modello adotta lo strumento della conquista culturale: suo scopo è quello di creare una *ruling class* per impiantare il “governo di Dio” che, essendo per i musulmani ovviamente superiore ad ogni altra forma sociale, possa portare le masse etniche ad accettare la Legge (*shariát*). Il secondo modello adotta lo strumento dell'insegnamento lento e della penetrazione graduale nella società indiana. Questa opera di insegnamento si attuò talvolta anche laddove l'Islám era penetrato in modo precedentemente “violento”. È anche vero che, viceversa, «il sistema costiero-mercantile (arrivo di mercanti, fissazione dei medesimi, conformazione di ampie

²³⁸ Cfr. Bausani Alessandro, *L'Islam in India – tipologia di un contatto religioso*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1973.

influenti famiglie islamizzate, poi arrivo di elementi “insegnanti” eterodossi o *ṣūfī*) non è del tutto assente altrove [all’infuori delle coste marittime] in India.»²³⁹ Potremmo paragonare l’arrivo della Fede Bahá’í in India a questo secondo modello di ingresso dell’Islám in India. Entrambe le religioni sono accomunate dal contatto culturale che venne creandosi attraverso i canali del commercio (non dobbiamo dimenticare che la prima comunità *bahá’í* si stabilì a Bombay per ragioni essenzialmente commerciali) e del misticismo, dimensione religiosa che ben si adatta al contesto religioso indiano, che potremmo definire fornace di religioni caratterizzate da un forte assetto mistico (come lo Hinduismo, il Buddhismo, il Jainismo). La Fede Bahá’í penetrò dunque in India lentamente attraverso l’opera educatrice di insegnanti, *in primis* Jamál Effendi, che possedevano determinate caratteristiche di natura mistica, le quali verranno analizzate seguentemente.²⁴⁰ Sebbene il primo modello che abbiamo presentato sia inapplicabile alla Fede Bahá’í, un elemento risulta essere piuttosto simile: la volontà di creare una *ruling class bahá’í* che non ostacolasse la pacifica espansione della Fede con atti persecutori e che potesse favorire la concreta adozione dei nuovi principi sociali sostenuti da Bahá’u’lláh.

Infine, possiamo osservare che la Fede Bahá’í si pose come una religione monoteistica fondata “dall’alto” da un nuovo profeta venuto per unire anche gli *hindū* e i musulmani sotto l’ombra di una nuova legge mistica. Vediamo dunque la diversità tra una simile posizione religiosa e altre sorte sotto i cieli dell’India, quali sono, ad esempio, movimenti sincretici elaborati “a tavolino” (come il *Brahmo Samāj*), movimenti di riforma islamica (come il misticismo riformista di Shaykh Aḥmad Sirhindí), movimenti basati sulla santità di un individuo (come la Rāmakṛṣṇa Mission), religioni intellettuali create “a tavolino” (come la Dín-i-Iláhí del sovrano Akbar), correnti riassorbite all’interno del mare dello Hinduismo (come il Kabīr Panth).

3.4. Considerazioni sul concetto di “insegnamento” nella Fede Bahá’í

Prima di concentrarci sull’analisi dei metodi di insegnamento di Jamál Effendi, riteniamo utile offrire una breve panoramica su che cosa possa significare il termine “insegnamento” negli scritti *bahá’í*. Compiere questa breve disanima sarà utile a

²³⁹ *Ibidem*, p. 9.

²⁴⁰ Cfr. capitolo I § 3.5.

meglio comprendere non solo la figura di Jamál Effendi, ma anche il suo operato. Dopo aver esaminato una ingente quantità di fonti primarie per cercare i molteplici significati di questo essenziale aspetto della vita religiosa di ogni *bahá'í*, ci è sembrato conveniente riassumerne qui di seguito le diverse accezioni che abbiamo rintracciato per ricavare una generale ed immediata comprensione, anche se ulteriori approfondimenti sarebbero necessari ed opportuni. Specifichiamo che quello di cui desideriamo occuparci ora è strettamente relativo al significato dell'insegnamento dei contenuti (dottrinali, etici e pratici) della fede religiosa e non contempla un discorso più ampio di tipo educativo o pedagogico, comunque presente negli insegnamenti *bahá'í* e che potrebbe essere talvolta interrelato all'insegnamento della religione. Esamineremo dunque cosa possa significare per il *bahá'í* insegnare la Fede Bahá'í, tenendo conto fin dall'inizio che l'insegnamento è parte di un processo più ampio di trasformazione personale, di acquisizione di virtù divine e di messa in atto di queste virtù, senza le quali non si può trasmettere alcun autentico insegnamento religioso.²⁴¹

(i) L'aspetto che sembra configurarsi come il più importante nell'insegnamento consiste nella condivisione con gli altri esseri umani, da parte del *bahá'í*, della Parola di Dio (*Kalimat Alláh*). Questa condivisione viene concepita da Bahá'u'lláh come un dono o un'offerta disinteressata; ogni atteggiamento proselitista o fanatico è dunque in piena contraddizione con lo spirito dell'insegnamento.²⁴² La condivisione della Parola avviene innanzitutto quando ci si pone in relazione con la Parola, realtà onnipervadente, interconnettente tutte le cose create e *causa essendi* del mondo fenomenico, mediata, di ciclo in ciclo, dalla Manifestazione di Dio.²⁴³ Le parole che vengono pronunciate dall'insegnante, ben lungi da essere considerate meri effetti sensibili di un atto di fonazione, se sono in connessione con la Parola e se colui che

²⁴¹ «Chiunque fra voi si levi a insegnare la Causa del suo Signore, prima di tutto istruisca se stesso, affinché le sue parole attraggano i cuori di coloro che l'ascoltano. Se non istruirà se stesso, le parole della sua bocca non influenzeranno il cuore del ricercatore. Attenti, o uomini, a non essere di coloro che danno buoni consigli agli altri, ma dimenticano di seguirli. Le loro stesse parole e, oltre alle parole, la realtà di tutte le cose, e, oltre a queste realtà, gli angeli vicini a Dio li accuserebbero di menzogna.» Bahá'u'lláh, *Spigolature dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, tradotto e compilato da Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002, sezione CXXVIII, paragrafo 6.

²⁴² Cfr. Bahá'u'lláh, *Epistola al Figlio del Lupo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1980, p. 11.

²⁴³ «O amico mio! La Parola di Dio è regina delle parole: immenso è il suo penetrante potere; essa ha sempre dominato e continuerà a dominare il reame dell'esistenza. Il Grande Essere dice: la Parola è la chiave maestra per il mondo intero, poiché mediante la sua potenza si disserrano le porte dei cuori umani, che in realtà sono le porte del cielo. Non appena un barlume del suo sfolgorante splendore batté sullo specchio dell'amore, in esso apparvero riflesse le benedette parole "Io sono l'Amatissimo". Essa è un oceano di sconfinata ricchezza, che tutto racchiude. Ogni cosa conoscibile non è altro che sua emanazione. Elevato, infinitamente elevato è questo stadio, alla cui ombra s'aggira, ammantata di lode e adorazione, l'essenza della grandezza.» Bahá'u'lláh, *Tavole di Bahá'u'lláh rivelate dopo il Kitáb-i-Aqdas*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1981, p. 156. Cfr. anche capitolo I § 2.1.1.

le pronuncia possiede determinate caratteristiche ed è veicolo purificato della forza dello Spirito, possono possedere una carica e una potenza in grado di trasmettere realtà ed energie creative spirituali:

«Insegna la Causa di Dio con parole tali da infiammare i roveti e da far sorgere da essi il grido: “In verità non v’è altro Dio che Me, l’Onnipotente, l’Illimitato”. Di: L’umana favella è una realtà che aspira a esercitare il proprio ascendente e richiede moderazione. In quanto al suo ascendente, esso è condizionato dal perfezionamento, che a sua volta dipende dal distacco e dalla purezza del cuore. In quanto alla sua moderazione, essa deve essere congiunta a tatto e saggezza, come prescritto nelle Scritture e nelle Tavole Sacre .»²⁴⁴

Un ulteriore aspetto della condivisione della Parola di Dio consiste nella conduzione di una disamina delle Scritture Sacre delle religioni precedenti a quella di cui ci stiamo occupando. Tale riflessione sarebbe volta a svelare i significati oscuri dei testi anche grazie alle chiavi di lettura, soprattutto di tipo interpretativo simbolico, che offrono gli scritti *bahá’í*:

«Medita su ciò che è fluìto dal firmamento della Volontà del tuo Signore, Colui Che è Fonte d’ogni grazia, onde tu colga il significato prestabilito racchiuso nelle sacre latèbre delle Scritture Sante.»²⁴⁵

(ii) Un elemento importante dell’insegnamento consiste nella gradualità con cui devono essere presentati i contenuti del messaggio divino, in relazione alle caratteristiche dell’ascoltatore e del contesto:

«Parole e frasi devono, altresì, essere sia toccanti sia penetranti. Ma queste due qualità non saranno infuse in nessuna parola che non sia proferita unicamente per amor di Dio e tenendo il dovuto conto di ciò che la situazione e le persone domandano.»²⁴⁶

La scelta delle parole utilizzate dall’insegnante è di fondamentale importanza affinché esse possano essere progressivamente di nutrimento sempre più sostanzioso

²⁴⁴ Bahá’u’lláh, *Tavole di Bahá’u’lláh rivelate dopo il Kitáb-i-Aqdas*, Casa Editrice Bahá’í, Roma 1981, p. 130.

²⁴⁵ *Ibidem*, pp. 130-131.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 155.

per l'ascoltatore. L'insegnante deve misurare l'esposizione degli insegnamenti in relazione alle coordinate spazio-temporali in cui si verrà a trovare:

«Ogni parola è dotata di spirito e perciò l'oratore o l'espositore devono prudentemente parlare a tempo e luogo, perché l'effetto che ciascuna parola produce è lampante e manifesto. Il Grande Essere dice: Una parola può essere paragonata al fuoco, un'altra alla luce e l'influenza che entrambe esplicano è palese nel mondo. Perciò il saggio illuminato deve usare innanzi tutto parole blande come il latte, onde i figli degli uomini siano nutriti ed edificati e pervengano all'ultima meta dell'esistenza umana che è lo stadio della vera comprensione e nobiltà. E ancora dice: Una parola è come la primavera che inverdisce e mette in fiore i teneri virgulti del roseto del sapere, un'altra è come un veleno letale. E' necessario che il saggio accorto si esprima con massima saggezza e tolleranza, così che la dolcezza delle sue parole induca tutti a ottenere ciò che s'addice allo stadio dell'uomo.»

(iii) L'atto di insegnamento è frequentemente paragonato allo "spargimento delle fragranze divine". Questo aspetto ci ricorda la relazione intima fra il credente e la Manifestazione di Dio: come il cieco Giacobbe riconobbe Giuseppe dal suo profumo, così l'anima ignorante riconosce La Manifestazione Divina senza comprendere pienamente il suo stadio, ma percependo in Lui una forza d'amore di natura trascendente. Il credente ha il dovere di indossare il manto della Manifestazione (ovvero le Sue qualità) e di spargere così ovunque il Suo profumo.²⁴⁷

(iv) Numerosi sono i riferimenti allo stato di accensione spirituale che si dovrebbe raggiungere per essere in grado di insegnare. Frequentemente si lega a livello simbolico la fiamma all'amore di Dio che deve pervadere il credente. L'elemento fuoco è simbolo anche di ardore ed entusiasmo.²⁴⁸

(v) L'insegnamento viene paragonato anche alla luce. Essa manifesta la conoscenza divina, che si deve in un certo qual modo possedere per poterla trasmettere agli altri esseri umani.²⁴⁹

²⁴⁷ Cfr. Bahá'u'lláh, *Spigolature dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, tradotto e compilato da Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002, sezione CXV, paragrafo 2.

²⁴⁸ «Ardate come il fuoco, sì che possiate bruciare i veli dell'ignavia e infiammare, con le vivificanti energie dell'amore di Dio, il cuore gelido e traviato.» *Ibidem*, sezione CLII, paragrafo 1.

²⁴⁹ Bahá'u'lláh, *Tavole di Bahá'u'lláh rivelate dopo il Kitáb-i-Aqdas*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1981, pp. 45-46.

(vi) L'atto di insegnare viene paragonato anche al soffio del vento, elemento che richiama alla mente le qualità del distacco e della libertà:

«Nel portare il Messaggio di Colui Che ha fatto sorgere l'Alba della Guida divina, sii libero come il vento. Considera come il vento, fedele a ciò che Dio ha stabilito, soffia su tutte le regioni del mondo, popolate o deserte. Né aspetti di desolazione, né segni di prosperità possono addolorarlo o compiacerlo. Esso soffia in ogni direzione come il Suo Creatore gli ha comandato. Così deve essere chiunque pretende d'amare l'unico vero Dio. È suo obbligo fissare lo sguardo sui principi fondamentali della Sua Fede e diligentemente compiere ogni sforzo per diffonderla. Deve proclamare il Messaggio di Dio unicamente per amor Suo e accettare nello stesso spirito qualunque risposta gli venga data dal suo ascoltatore.»

(vii) L'insegnamento è legato simbolicamente anche all'elemento acqua, rappresentante la purificazione e la generazione della vita. Spesso essa rimanda al processo di purificazione dell'uomo attraverso la Parola di Dio, talvolta paragonata ad un Oceano di forza creativa. Bahá'u'lláh invita i suoi credenti ad attingere alle acque della sua Rivelazione e dei suoi insegnamenti con rinuncia e distacco, per poi trasmettere le energie divine là attinte a tutte le cose create, affinché si purifichino e vengano ricreate nella Forza dello spirito:

«O viandante sul sentiero di Dio! Prendi la tua parte dell'oceano della Sua grazia e non privarti di ciò che è celato nelle sue profondità. Sii di coloro che hanno avuto parte dei suoi tesori. Una sola goccia di questo oceano, versata su coloro che sono nei cieli e sulla terra, basterebbe a colmarli della generosità di Dio, l'Onnipotente, l'Onnisciente, il Sapientissimo. Attingi con le mani della rinuncia alle sue acque vivificatrici e aspergine tutte le cose create, sì che esse si purifichino da tutte le limitazioni, opera d'uomo, e si avvicinino al potente seggio di Dio, questo Luogo sacro e splendente.»

Di un certo interesse è osservare che nel passo precedente, il processo di purificazione dalle limitazioni consista nel tornare a ciò che la creazione è nel suo stato originario prima dell'intervento corruttivo umano. Similmente, insegnare la Fede Bahá'í significa per il credente aiutare gli altri esseri umani a pervenire a ciò

che è già presente di vero ed autentico in loro, ovvero la Rivelazione e la Legge divine.

(viii) Non mancano i riferimenti simbolici alla terra, concepita come simbolo di umiltà, qualità che l'insegnante deve necessariamente ed in massimo grado possedere.²⁵⁰

(ix) Infine, la forma più alta e nobile dell'insegnamento consiste nell'esempio e nell'azione conforme alla Volontà di Dio.²⁵¹ Le azioni che manifestano l'amore e le leggi di Dio possiedono un valore superiore a qualsiasi parola. Bahá'u'lláh dichiara che l'essenza stessa della sua Fede è «sobrietà di parole e copiosità di azioni» e ammonisce i suoi credenti affermando che «per colui che discorra più di quanto non faccia, sappi invero che la morte è preferibile alla vita.»²⁵²

3.5. Considerazioni sui metodi di insegnamento di Jamál Effendi

In questo paragrafo conclusivo vorremmo analizzare la metodologia di insegnamento adottata da Jamál Effendi in India. Abbiamo mostrato come l'ingresso della nuova religione nel subcontinente sia simile all'ingresso dell'Islám mistico, accettato anche dalle moltitudini *hindū*, secondo le quali un santo, di qualsiasi religione appartenga, è sempre ricettacolo delle benedizioni divine e segno della presenza del Sacro. Probabilmente Bahá'u'lláh decise di inviare Jamál Effendi in India, poiché, incarnando in qualche modo il modello del "santo", tra i suoi discepoli era uno di quelli più adatti a muoversi e ad ambientarsi nel mondo religioso indiano. La sua spiccata personalità mistica era sicuramente un fattore che lo avrebbe avvantaggiato a conseguire più facilmente il rispetto e l'attenzione degli indiani, *hindū* e musulmani, intellettuali o membri del popolo. I metodi di insegnamento che utilizzò sono dunque da contestualizzare nella cornice più ampia della sua figura, per poter essere in seguito compresi appieno.

Jamál Effendi si presentava esteriormente come uno *shaykh* di un ordine *šúfí* attraendo così i musulmani indiani e riscuotendo la considerazione delle masse e

²⁵⁰ Cfr. Bahá'u'lláh, *Spigolature dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, tradotto e compilato da Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002, sezione CLII, paragrafo 1.

²⁵¹ «O FIGLIO DELLA MIA ANCELLA! La guida è sempre stata data con le parole, e ora è data con azioni. Ognuno deve palesare azioni pure e sante, perché le parole appartengono a tutti, mentre tali azioni appartengono soltanto ai Nostri prediletti. Prodigatevi adunque con tutto il cuore e con tutta l'anima per distinguervi con le vostre azioni. Tale è il Nostro consiglio in questa santa e risplendente tavola.» Bahá'u'lláh, *Le Parole Celate*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1999, numero 76 dal persiano.

²⁵² Bahá'u'lláh, *Tavole di Bahá'u'lláh rivelate dopo il Kitáb-i-Aqdas*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1981, p. 142.

degli intellettuali. In particolare, il turbante e il mantello che indossava lo identificavano subito, in un mondo in cui si veniva classificati così come si appariva, in un mistico dell'ordine Mawlaví fondato nel tredicesimo secolo dall'influente mistico persiano Jalálu'd-Dín Rúmí. Jamál Effendi viene descritto come una figura ieratica: un gentile anziano dal volto radioso e sereno, la barba lunga e bianca, tenente il rosario sempre fra le mani, il collo adornato da fini sciarpe ornamentali, elegante e distinto nel portamento e dalla sottile eloquenza. Un ulteriore elemento che aiutò ad aumentarne l'aura carismatica fu la sua conoscenza di alcuni rudimenti di medicina che gli permisero di aiutare in diverse situazioni a debellare alcune malattie attraverso l'elaborazione di semplici vaccini. Percepito come un taumaturgo e un grande sapiente, ottenne facilmente il rispetto dei sovrani e dei governanti con cui veniva a contatto in tutte le regioni in cui entrava, come quello della gente semplice, che in alcune occasioni riusciva a richiamare a sé in grandi assemblee. Anche i nomi con cui veniva chiamato tradiscono il legame con la dimensione mistica dell'Islám: negli appellativi Jamálu'd-Dín Sháh e Darvísh Jamálu'd-Dín Bábí, “Sháh” e “Darvísh” sono titoli specifici utilizzati negli ambienti *ṣúfi*, il primo designante il maestro, il secondo un generico derviscio. Un ultimo elemento da prendere in considerazione nell'analisi della sua figura è quello linguistico. Il persiano era divenuto, durante la dinastia Mughal, la lingua del commercio, del governo e della letteratura. Molti *ṣúfi* erano giunti nel corso dei secoli dalla Persia all'India ove svolsero missioni di insegnamento. Il persiano era dunque una lingua percepita come veicolo di cultura, poesia mistica e filosofia. La conformazione del terreno culturale in cui si muoveva Effendi era dunque più che adatta ad accoglierlo con rispetto, soprattutto negli ambienti colti ed alto locati che costituivano le vestigia dell'impero Mughal.

Dopo aver tratteggiato la figura di Jamál Effendi, vorremmo lasciare spazio a qualche riflessione sui suoi metodi di propagazione della religione che aveva abbracciato. Ricordiamo di tenere sempre presenti le considerazioni svolte nel precedente paragrafo in merito al significato di “insegnamento” nella Fede Bahá'í. L'aspetto che riteniamo Jamál Effendi abbia enfatizzato più degli altri è quello della gradualità, che nel suo operato scivolò in un approccio esoterico. Egli era solito svolgere la sua opera di insegnamento in un percorso che si articolava in tre momenti distinti: inizialmente si poneva in modo da essere percepito dalle masse come uno *shaykh* donatore di benedizioni (*barakát*) attraverso la sua mera presenza, in seguito

egli svelava un sentiero segreto di perfezionamento interiore a coloro che mostravano interesse a compiere un percorso mistico, infine parlava apertamente della nuova Rivelazione e della nuova Legge e di Bahá'u'lláh quale Profeta di Dio. Possiamo frammentare ulteriormente questo approccio dividendolo in cinque momenti graduali:

(i) Egli era solito introdurre nelle città che visitava e presso gli ospiti che lo accoglievano e si intrattenevano con lui, dei generali argomenti religiosi. I soggetti che potevano essere trattati erano chiarificazioni di passi del Corano, argomentazioni di natura mistica, etica, politica, sociale.

(ii) A coloro che riteneva essere pronti per affrontare tematiche più specifiche, mostrava qualcosa in più della religione che teneva celata, offrendo loro la lettura delle “Parole Celate”²⁵³, testo che presenta una etica universale sotto forma della voce di Dio che parla direttamente nel cuore dell'uomo della sua nobiltà e della sua ricchezza interiore.

(iii) Ad altri considerati più avanzati sul sentiero spirituale, egli presentava le “Sette Valli”, scritto mistico in cui il percorso di evoluzione interiore del viandante viene dipanato in sette momenti.²⁵⁴ Alle copie che aveva con sé e che erano state stampate a Bombay, sembra che Jamál Effendi avesse aggiunto una pagina, in cui riportò il proprio nome quale autore dell'opera. Lui appariva dunque come il fondatore di una nuova comunità mistica.

(iv) A coloro che riteneva essere maturi per accostare la verità, svelava l'esistenza di un maestro supremo superiore a lui e di cui lui non era altro che un inviato. Bahá'u'lláh appariva allora come il *Qub* (il Polo), maestro divino ed asse mistico del mondo, ma sempre all'interno del ciclo islamico e della *shariát*. Talvolta dopo questa rivelazione, egli svelava il “Più Grande Nome”²⁵⁵ e l'uso del saluto “Alláh'u'Abhá” (Dio il Gloriosissimo).

(v) In seguito, dichiarava apertamente la verità dell'esistenza di una nuova rivelazione divina e della nuova legge. Presentava Bahá'u'lláh come Profeta iniziatore di un nuovo ciclo cosmico e mostrava loro il “Libro della Certezza”²⁵⁶ in cui i contenuti dottrinali più importanti e innovatori della nuova religione sono raccolti.

²⁵³ Cfr. sopra nota 161.

²⁵⁴ Cfr. capitolo I § 3.2.1. per una presentazione dei sette stadi di trasformazione spirituale.

²⁵⁵ Cfr. capitolo III § 2.3.

²⁵⁶ Cfr. sopra nota 164.

Possiamo immaginare che Jamál Effendi, seguendo l'invito di Bahá'u'lláh ad osservare saggezza²⁵⁷ e gradualità nell'insegnamento in relazione ai tempi e ai luoghi, adottò questo approccio esoterico. Altri due elementi influirono probabilmente sull'adozione di un tale approccio: il *background* spirituale mistico dello stesso Effendi e la pericolosità di parlare apertamente in determinati ambienti di una nuova legge religiosa che abrogava quella islamica. A dimostrazione di questa pericolosità ricordiamo che nella città di Mandalay, Effendi riuscì a “convertire” circa seimila persone a cui non rivelò appieno la portata della nuova rivelazione. Possiamo ipotizzare che egli si fermò al punto (iv) appena sopra esposto nel presente paragrafo. Quando un insegnante inviato da ‘Abdu’l-Bahá, Mírzá Maḥram, giunse a Mandalay nei primi anni del Novecento e parlò apertamente della nuova rivelazione divina, accese l'ira di circa quattromila persone che tentarono di ucciderlo. Mírzá Maḥram fu salvato dalla polizia e scampò al pericolo di morte certa. Duemila *bahá'í* rimasero comunque fermi credenti. Presenteremo nel capitolo successivo maggiori dettagli a riguardo del viaggio in India di Mírzá Maḥram in compagnia di un credente americano.²⁵⁸

Abbiamo dedicato molteplici riflessioni al periodo aurorale della Fede Bahá'í in India, poiché ogni sviluppo successivo si costruì a partire dagli elementi iniziali della sua nascita. L'elemento dell'utilizzo della religiosità popolare nella propagazione della nuova religione si rivelò particolarmente vincente in India. Gli insegnanti che si susseguirono nel subcontinente dovettero essere riconoscenti al lavoro che Jamál Effendi svolse e al modello di insegnante viaggiante che adottò nel subcontinente. Analizzeremo nei capitoli seguenti la formazione e l'espansione della comunità *bahá'í* indiana fino al tempo presente.

²⁵⁷ Cfr. Bahá'u'lláh, *Spigolature dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, tradotto e compilato da Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002, sezioni X, XCVII, CXXXVI, CLXIV.

²⁵⁸ Cfr. capitolo II § 1.1.

CAPITOLO II. LA FORMAZIONE E L'ESPANSIONE DELLA COMUNITÀ BAHÁ'Í INDIANA E L'INCONTRO CON LA TRADIZIONE HINDŪ

1. Sviluppo della comunità indiana durante i ministeri del “Maestro” e del “Custode”

Edificate da Jamál Effendi le fondamenta della allora neonata comunità *bahá'í* indiana, le figure debitamente nominate e designate a succedere Bahá'u'lláh nella guida autorevole della nuova religione si occuparono di seguirne con grande attenzione lo sviluppo, l'espansione ed il consolidamento. L'India fu considerata fin dal principio della storia della religione *bahá'í* una meta importante per la crescita della comunità religiosa nel suo complesso. Mostriamo dunque come, nel periodo in cui 'Abdu'l-Bahá – considerato modello esemplare della condotta morale *bahá'í* e chiamato semplicemente il “Maestro” (*Áqá*) dai suoi seguaci – divenne il centro autorevole della Fede, la comunità si sia sviluppata sotto la guida di insegnanti viaggianti (*muballighín*) da lui stesso inviati in India, come anche suo padre fece anni prima (§ 1.1.). Nel successivo paragrafo verranno delineati alcuni tratti storici riguardanti quei credenti indiani che svolsero servizi vitali per lo sviluppo della comunità (§ 1.2.). Infine, potremo osservare come il lavoro di consolidamento e di messa in opera del sistema amministrativo *bahá'í* sotto la guida del primo ed ultimo “Custode della Causa di Dio” (*valí-i Amr Alláh*), Shoghi Effendi, abbia preparato il terreno per i futuri sviluppi nel campo della grande ventura espansione della comunità in India (§ 1.3.). Le fonti che sono state utilizzate per la elaborazione del presente capitolo sono prevalentemente di origine *bahá'í*, ovvero resoconti di viaggi od esperienze di credenti *bahá'í* presso la comunità *bahá'í* indiana. Tali fonti, tra cui menzioniamo anche degli articoli di ricerche accademiche, sono riportate in nota.²⁵⁹

²⁵⁹ Sprague Sydney, *A year with the Bahá'ís in India and Burma*, Kalimát Press, Los Angeles 1986; Khiandra Dipchand, *Immortals*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 1988; Effendi Shoghi, *Messages of Shoghi Effendi to the Indian Subcontinent, 1923-1957*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 1995; Garlington William, *The Baha'i Faith in India: A Developmental Stage Approach*, in “Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies”, numero 2, giugno 1997, [<http://www.h-net.org/~bahai/bhpapers/india1.htm>] visionato il 20 giugno 2008; Smith Peter, *Shoghi Effendi's Letters to the Baha'is of India and Burma during the 1920s*, in “Bahá'í Studies Review”, numero 13, 2005, pp.15-40; Momen Moojan, *Esslemont's survey of the Bahá'í world, 1919-1920*, in “Bahá'is in the West”, volume 14, Kalimát Press, Los Angeles 2004; per i resoconti delle svariate attività portate

Laddove, invece, le fonti sono state di altra natura, come ad esempio articoli di giornali dell'epoca, saranno di volta in volta segnalate.

1.1. Periodo di sviluppo sotto la guida del "Maestro" (1892-1921)

Abbiamo già messo in luce le difficoltà che sorsero a Bombay dopo il trapasso di Bahá'u'lláh.²⁶⁰ Ricordiamo nuovamente che nelle ultime volontà e nel testamento di Bahá'u'lláh (*Kitáb-i-'Ahd*), egli inequivocabilmente designava suo figlio 'Abbás Effendi (facentesi chiamare in seguito 'Abdu'l-Bahá, il servo della Gloria) come suo successore, Centro del Patto (*markaz-i-'ahd*), guida della comunità ed unico interprete dei suoi scritti. Anche altri testi fanno esplicito riferimento allo stadio spirituale della figura di 'Abdu'l-Bahá: ricordiamo il *Kitáb-i-Aqdas*²⁶¹ (Libro Più Santo) e il *Súriy-i-Ghuṣn*²⁶² (Sura del Ramo). Muḥammad-'Alí sfidò l'autorità legittima di 'Abdu'l-Bahá e pretese di essere considerato il leader dei *bahá'í*, facendo della comunità di Bombay, nella quale era appoggiato dagli Afnán Ḥájí Siyyid Mírzá e Ḥájí Siyyid Muḥammad, centro del suo disgregante operato. Le sue macchinazioni non portarono molti frutti, in quanto numerosi insegnanti, di origine sia persiana che americana, vennero inviati da 'Abdu'l-Bahá a Bombay per recuperare e ricostituire l'unità dei credenti che era stata minata dalle pretese di Muḥammad-'Alí.

A Bombay, Calcutta, Aligarh e Lahore si formarono le comunità *bahá'í* più antiche che operarono da base di appoggio per tutte le altre attività sul suolo indiano in questo periodo. 'Abdu'l-Bahá potette seguire ogni fase del progresso ed ogni attività della comunità attraverso una fitta corrispondenza di circa trecento Tavole

avanti dai credenti della comunità indiana, sono state consultate le opere periodiche "Star of the West" e il "Bahá'í World".

²⁶⁰ Cfr. capitolo I § 3.2.3.

²⁶¹ Cfr. Bahá'u'lláh, *Il Kitáb-i-Aqdas. Il Libro Più Santo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1995, versetti 121 e 174.

²⁶² Una traduzione di alcune parti della *Súriy-i-Ghuṣn* fu condotta da Shoghi Effendi: «Dal Sadratu'l-Muntahá è germogliato questo Essere sacro e glorioso, questo Ramo di Santità; beato colui che ha cercato il Suo rifugio e dimora alla Sua ombra. In verità il Braccio della Legge di Dio è sorto da questa Radice che Dio ha saldamente piantata nel Suolo della Sua Volontà, e il Cui Ramo s'è innalzato tanto da abbracciare tutto il creato. Sia dunque Egli magnificato per quest'Opera sublime, benedetta, possente, eccelsa! [...] Rendete grazie a Dio, o genti, per la Sua venuta, poiché, in verità, Egli è il più grande Favore a voi concesso, la più perfetta munificenza a voi elargita e per Suo mezzo ogni osso putrescente è vivificato. Chiunque si volga a Lui, si volge a Dio, chiunque si allontana da Lui, si allontana dalla Mia Bellezza, ripudia la Mia Prova e Mi ha trasgredito.» Effendi Shoghi, *L'Ordine Mondiale di Bahá'u'lláh*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1982, pp. 104-105.

che inviò in India.²⁶³ Questi scritti hanno come contenuto preghiere, esortazioni, messaggi di affetto ed incoraggiamento nei confronti dei riceventi, disquisizioni spirituali e morali, risposte a domande su questioni personali, profezie sulla futura espansione della Causa Bahá'í in India e seguentemente nel resto dell'Asia, l'invito a portare il messaggio *bahá'í* ai membri del Brahma Samaj e alle popolazioni del Bengala e del Punjab, linee guida per condurre diverse attività, conferme di materiali da pubblicare o distribuire al pubblico. Ricordiamo i contenuti di una particolare Tavola in persiano indirizzata ad un non meglio identificato "Erneka Swami", probabilmente un maestro hindū di scuola vedantica, in cui 'Abdu'l-Bahá, in uno stile poetico, ricco di immagini metaforiche tratte dal mondo della natura e con molti riferimenti all'elemento luminoso e solare, parla della necessità di compiere una libera ed indipendente ricerca della verità al di là delle superstizioni, afferma l'inesistenza del malocchio e si incentra sulla apparizione di una nuova luce nel cielo delle religioni, al cui apparire il giardino dell'umanità intera viene vivificato dal potere dell'unità; la lettera si chiude con l'invito a serbare compassione e pietà verso gli animali.²⁶⁴

Dal punto di vista amministrativo, 'Abdu'l-Bahá si adoprò a plasmare delle Assemblee Spirituali Locali funzionanti e basate sulla procedura *bahá'í* della consultazione (*mashvirat*).²⁶⁵ Egli riteneva che non erano ancora maturi i tempi per ulteriori sviluppi amministrativi, in quanto si dovevano prima gettare le fondamenta dell'intera struttura dell'ordine mondiale *bahá'í*.

Gli insegnanti viaggianti (*muballighín*) che furono incaricati da 'Abdu'l-Bahá di compiere delle missioni specifiche di insegnamento aiutarono notevolmente lo sviluppo e la crescita della comunità *bahá'í* indiana nel suo complesso. Non sarà possibile fornire ora, per ovvi motivi di spazio, un quadro dettagliato delle loro attività così come abbiamo dipinto precedentemente nello specifico l'operato di Jamál Effendi, ma vorremmo se non altro limitarci a ricordare i nomi di tali insegnanti ed a fornire qualche linea storica della vita della comunità indiana in questo periodo. Delle quattro Mani della Causa²⁶⁶ (*ayádí-i amr Alláh*) nominate da Bahá'u'lláh stesso, ben tre, Mírzá Hasan Adíb, Ibn-i-Aşdaq e Ibn-i-Abhar giunsero

²⁶³ Cfr. Merchant A.K., *India in the writings of the Baha'i Faith*, articolo presentato alla prima conferenza dell'Indian Association for Bahá'í Studies, gentilmente concesso dall'autore, novembre 1984, pp. 10-16.

²⁶⁴ Cfr. 'Abdul-Bahá, *Muntakhabátí az Makátíb-i-ḥaḍrat-i-'Abdul-Bahá*, (persiano), volume 3, Egitto 1921, p. 257.

²⁶⁵ Cfr. sopra capitolo I § 2.2.2. punto c.

²⁶⁶ Cfr. sopra nota 232.

in India a svolgere opera di insegnamento dei principi e delle dottrine della Fede Bahá'í e di protezione dagli intrighi di Muḥammad-‘Alí. Fra gli insegnanti di origine persiana ricordiamo Mírzá Maḥmúd Zarqání²⁶⁷, il quale compì dal 1901 numerosi viaggi in India, dove visse anche per diversi anni, e Áqá Mírzá Maḥram, il quale si stabilì a Bombay nel 1895, divenne una fra le più importanti personalità della comunità e compì anche egli diversi viaggi di insegnamento in differenti periodi.²⁶⁸ Fra gli insegnanti di origine americana ricordiamo Lua Getsinger, Sydney Sprague, Hooper Harris, Harlan Ober, Martha Root²⁶⁹ e la Signora Stannard.

Il resoconto più interessante e completo sembra essere al momento quello di Sydney Sprague, un *bahá'í* americano che si recò in India secondo la volontà di ‘Abdu’l-Bahá²⁷⁰ nel 1904 in compagnia di altri sedici *bahá'í* persiani, di *background* musulmano e zoroastriano, tra i quali i già citati Mírzá Ḥasan Adfb detto il “filosofo”, Mishkín-Qalam²⁷¹, il quale si recava per la prima volta in India con tutta la famiglia, e Áqá Mírzá Maḥram.²⁷² I sedici amici – che furono radunati da ‘Abdu’l-Bahá e godettero tutti della sua presenza e delle sue cure amorevoli ad ‘Akká – salparono da Port Said per Bombay, dove approdarono il primo giorno del mese di dicembre 1904. Durante il lungo viaggio Sydney Sprague potette discorrere di molteplici argomenti religiosi e filosofici, iniziare ad imparare la dolce lingua persiana e fare esperienza del buon umore dell’allora novantenne discepolo di Bahá’u’lláh Mishkín-Qalam.

Il resoconto risulta essere particolarmente interessante e ricco di informazioni utili a ricostruire l’ambiente sociale della comunità. Sydney Sprague visitò nell’arco

²⁶⁷ «Mírzá Maḥmúd Zarqání had been sent to India by ‘Abdu’l-Bahá and asked to settle in Punjab. Mírzá Maḥmúd was a versatile genius. He was a man of letters and scholar of the Qur’án and the Traditions of the Prophet, Islamic theology, logic and philosophy. He was also a physician, well-versed in the *Únání* (Greek) system of medicine. It was he who, eight years later [1911], accompanied ‘Abdu’l-Bahá on His travels in Europe and America and wrote the account of those travels in two voluminous books in Persian, under the title of *Badáyi’ul-Áthár*.» Khiandra Dipchand, *Immortals*, Bahá’í Publishing Trust, New Delhi 1988, p. 112.

²⁶⁸ Cfr. Momen Moojan, *Esslemont’s survey of the Bahá’í world, 1919-1920*, in “Bahá’is in the West”, volume 14, Kalimát Press, Los Angeles 2004, p. 85.

²⁶⁹ L’insegnante americana, profetessa della pace mondiale e della emancipazione femminile visitò l’India tre volte: nel 1915, nel 1930 e nel 1937. Cfr. Yang Jiling, *In search of Martha Root: an American baha’i feminist and peace advocate in the early Twentieth Century*, tesi di laurea, Georgia State University, 2005, [http://etd.gsu.edu/theses/available/etd-11282005-004146/unrestricted/yang_jiling_200512_master.pdf] visionato il 20 dicembre 2008.

²⁷⁰ Sprague ricorderà sempre le mani di ‘Abdu’l-Bahá che strinsero fortemente le sue durante un pomeriggio ad ‘Akká in cui il “Maestro” chiedeva all’americano se desiderava partire quella stessa sera ed andare in India a svolgere opera di insegnamento. Cfr. Sprague Sydney, *A year with the Bahá’is in India and Burma*, Kalimát Press, Los Angeles 1986, pp. 5-7.

²⁷¹ Cfr. sopra capitolo I § 3.1.

²⁷² Cfr. Sprague Sydney, *A year with the Bahá’is in India and Burma*, Kalimát Press, Los Angeles 1986, pp. 12-14.

di un anno, in ordine cronologico, le comunità di Bombay, Calcutta (ove propagava la Fede Bahá'í Mírzá Ḥasan Adíb), Rangoon, Mandalay, ancora Rangoon, nuovamente Calcutta, Benares, Aligarh, Delhi (ove non erano presenti *bahá'í*) e Lahore (ove Mírzá Maḥmúd Zarqání aveva aperto una farmacia). Al tempo, oltre a Bombay e alle grandi comunità del Burma, nelle altre città indiane summenzionate vivevano solo degli sparuti gruppi di *bahá'í*. Durante i suoi viaggi Sprague fu accompagnato da Mírzá Maḥram, mentre gli altri suoi quattordici compagni, alcuni dei quali incontrò ancora sul suolo indiano, giunsero tutti ad altre destinazioni.

Uno degli elementi del resoconto di Sprague che risulta essere di particolare interesse è la descrizione della comunità di Bombay, città in cui il credente americano risiedette per due mesi. Egli riportò che il numero dei membri attivi della comunità raggiungeva all'incirca il centinaio di fedeli, ma non conosciamo il numero esatto di tutti quei credenti che, impossibilitati a lasciare le loro attività commerciali, non potevano partecipare attivamente agli incontri della comunità. Si stima che nel corso degli anni del primo decennio del ventesimo secolo la comunità di Bombay raggiunse il numero di quattrocento credenti circa. Sprague fu decisamente colpito dalla gentilezza dei suoi ospiti e soprattutto dalle molteplici differenze di provenienza culturale e religiosa che convivevano all'interno della stessa comunità e che trovavano una armonia più grande nel credo comune, in un ambiente sociale dove le barriere che separavano le genti diverse fra loro erano estremamente rigide e ben demarcate. In particolare l'odio che correva fra i musulmani ed i zoroastriani sembrava non toccare i *bahá'í* che provenivano da quei diversi mondi religiosi. Sprague riportò che la comunità si riuniva in un centro *bahá'í*, dove egli stesso venne ospitato, tre volte alla settimana, ove Tavole e preghiere venivano recitate e salmodiate; le attività della comunità erano guidate ed organizzate da un consiglio²⁷³ di diciannove membri – per due terzi provenienti da un *background* zoroastriano e per un terzo musulmano – i quali si riunivano in consultazione per condurre gli affari della comunità, risolvendo anche problemi pratici e di natura economica.²⁷⁴ Sprague

²⁷³ Tale consiglio, chiamato “Casa di Giustizia”, viene istituito e definito da Bahá'u'lláh nel Kitáb-i-Aqdas, si veda il versetto 30 in particolare. Al momento essa è chiamata “Assemblea Spirituale Locale”. I membri – a cui non viene riconosciuto nessun rango particolare a livello individuale – sono eletti “in spirito di preghiera” una volta all'anno da tutti i credenti maggiorenni della comunità, tutti considerati eleggibili. Non vi sono candidature.

²⁷⁴ Ad esempio, Sprague riportò di aver presenziato a due episodi significativi riguardanti la conduzione e la risoluzione di problemi economici e pratici di due credenti, uno di origine zoroastriana, l'altro musulmana. Il mercante *bahá'í* zoroastriano fu aiutato da altri credenti nella conduzione del suo piccolo negozio e nuova merce venne comprata per lui per favorire la sua attività. Il credente di origine musulmana era nel dubbio di decidere se partecipare ad una importante lotteria

scrisse che molti *bahá'í* vivevano situazioni difficili di rifiuto sociale da parte di familiari ed amici dopo la loro decisione di abbracciare la nuova religione. Il consiglio dei diciannove provvedeva dunque ad aiutare anche coloro che si trovarono in quelle tristi situazioni determinate dalla paura e dal pregiudizio.

Sprague nel suo resoconto riportò di essere stato impegnato principalmente, durante i suoi viaggi in India, a scrivere articoli di giornale per la stampa locale e ad organizzare numerosi incontri che si svolgevano come quelli condotti da Jamál Effendi diversi anni prima.²⁷⁵ Tali incontri si tenevano a Bombay presso il centro *bahá'í* o, in altre città, presso le case dei credenti. Preghiere e Tavole venivano recitate e cantate, si susseguivano discorsi su svariati temi di natura spirituale e sociale e, infine, si rispondevano alle domande di coloro che erano venuti a presenziare all'incontro. Presso Aligarh e Delhi Sprague potette organizzare delle conferenze presso alcune istituzioni educative ed alcuni circoli culturali.

Ritornati dal Burma i due compagni di viaggio, Mírzá Maḥram e Sydney Sprague, nonostante il piano del Maestro non prevedesse alcun soggiorno a Lahore, decisero di svolgere delle attività di insegnamento in quella città prima del ritorno di Sprague in Occidente. Sprague, durante il *tour* dell'Uttar Pradesh, si ammalò di febbre tifoide e la situazione peggiorò quando giunse a Lahore, ove il caldo infernale aveva favorito lo scoppio di una forte epidemia di colera in tutta la città. Mírzá Maḥram e Mírzá Maḥmúd Zarqání, presso cui i due viaggiatori soggiornavano, diedero tutto il loro appoggio e aiuto a Sprague, ma quando la sua condizione precipitò al punto che era vicino alla morte ed aveva bisogno di un aiuto costante, Maḥmúd Zarqání chiese aiuto alla unica Assemblea Spirituale Locale presente al tempo, quella di Bombay. Il consiglio dei diciannove decise di inviare Jamshíd Ḥakímíyán²⁷⁶ a Lahore, ma Kaykhusraw Rúzbiḥíyán implorò di andare al suo posto per risparmiarlo dalla pericolosa missione, in quanto riteneva che Ḥakímíyán avesse già servito in diversi modi la Fede, mentre lui stesso, semplice venditore di thé, desiderava compire il servizio di accudire un suo fratello venuto dall'Occidente. Kaykhusraw Rúzbiḥíyán morì cinque giorni dopo il suo arrivo a Lahore, Sydney

benefica organizzata da una associazione musulmana nel suo quartiere, trasgredendo così il principio stabilito nel Kitáb-i-Aqdas di non partecipare a lotterie, oppure rifiutare l'invito a partecipare e vendere biglietti, causando così l'ira del vicinato. Il consilio si consultò e decise che ogni *bahá'í* avrebbe comprato un biglietto e poi lo avrebbe restituito all'associazione, dicendo di essere felici di aver contribuito alla carità musulmana. Cfr. Sprague Sydney, *A year with the Bahá'ís in India and Burma*, Kalimát Press, Los Angeles 1986, pp. 17-18.

²⁷⁵ Cfr. sopra capitolo I § 3.2.2.

²⁷⁶ Cfr. Khiandra Dipchand, *Immortals*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 1988, p. 205.

Sprague riprese lentamente le forze e si salvò. Mírzá Maḥram e Mírzá Maḥmúd Zarqání rimasero illesi, nonostante la loro continua esposizione ad entrambe le letali malattie. L'episodio divenne emblematico dell'amore e dell'altruismo *bahá'í* in tutta la comunità, non solo indiana. A dare ancora più drammaticità all'evento sono le parole che Kaykhusraw Rúzbihíyán pronunciò piangendo in preghiera, secondo i resoconti *bahá'í*, quando Sprague sembrava essere vicino alla morte: Kaykhusraw, che si era ammalato di colera il quarto giorno dal suo ingresso a Lahore, disse di accettare la morte e chiese all'Onnipotente di risparmiare la vita dell'insegnante americano. 'Abdu'l-Bahá fu mosso da tale evento ad inviare una Tavola dal contenuto dolce e toccante alla famiglia del semplice ed umile Kaykhusraw Rúzbihíyán.²⁷⁷ Alla fine dell'estate del 1905 Sprague lasciò l'India, dopo aver incontrato la Mano della Causa (*ayádí-i amr Alláh*) Ibn-i-Aṣdaq²⁷⁸, il quale era da poco giunto nel subcontinente, ed aver rifiutato di soggiornare sull'Himalaya presso un *bahá'í* Sikh, presumibilmente Pritam Singh, a causa del difficile viaggio.

Nel 1907 un altro viaggio di insegnamento, che unì simbolicamente Oriente ed Occidente insieme, si verificò in India: quello della Mano della Causa Ibn-i-Abhar e del già citato Mírzá Maḥmúd Zarqání e di due credenti americani, Harlan Ober e Hooper Harris.

Nel 1910 ebbe luogo un evento dalle modeste ripercussioni in India in relazione all'espansione della Fede Bahá'í, ma dall'importanza vitale per la comunità: la partecipazione di una rappresentanza *bahá'í* all'incontro multireligioso tenutosi presso Allahabad, la "All-India Religious Conference", a cui parteciparono venticinque confessioni differenti. L'evento fu certamente importante, poiché fu la prima occasione in cui si presentò in India il messaggio *bahá'í* nella sua globalità innanzi a migliaia di persone e di religiosi di ogni differente ramificazione fideistica. Inoltre, esso rappresentò la prima attività della comunità a livello nazionale. Siyyid Muṣṭafá Rúmí avrebbe dovuto compiere l'intervento in rappresentanza dei *bahá'í*, ma a causa di un mal di gola, sebbene presenziò alla conferenza e recitò due preghiere, in arabo ed in persiano, il suo discorso fu pronunciato da Narayenrao

²⁷⁷ L'intero episodio viene riportato in Sprague Sydney, *A year with the Bahá'is in India and Burma*, Kalimát Press, Los Angeles 1986, pp.49-52; Khiandra Dipchand, *Immortals*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 1988, pp.138-143, delle quali alle pp. 142-143 si trova la Tavola di 'Abdu'l-Bahá.

²⁷⁸ Ibn-i-Aṣdaq ebbe dei contatti amichevoli col Prof. Hidayat Hosain della Royal Asiatic Society del Bengala, il quale compì seguentemente delle ricerche sulla poetessa *bábí* Ṭáhirih. Cfr. Hidayat Hosain, *A Female Martyr of the Babi Faith*, in "Proceedings of the Idara-i-Maarif-i-Islmia", Lahore 1933; il medesimo articolo è riportato in Áfáqí Šábir, Jasion Jan T., *Ṭáhirih in History: Perspectives on Qurratu'l-'Ayn from East and West*, Kalimát Press, Los Angeles 2004, pp. 51-56.

Rangnath Shethji, di cui ci occuperemo a breve. L'intervento fu ben accolto e riscosse molteplici segni di entusiasmo. A seguito della conferenza fu quindi lanciato un piano di insegnamento su scala nazionale, dopo la creazione nel 1911 di un comitato di insegnamento (Teaching Council) di diciannove membri che organizzò le diverse attività da intraprendere.²⁷⁹ Nonostante numerosi furono i contatti, le conferenze e le attività portate avanti, il piano non riscosse i risultati sperati in termini di dichiarazioni di Fede. Il 1910 rimane comunque una data di svolta, in quanto vede per la prima volta la comunità impegnata in sforzi su scala nazionale.

Nel 1913 e nel 1914 l'operato di insegnamento in India di Lua Getsinger e della Signora Stannard presso Università, centri religiosi e associazioni culturali raggiunsero la stampa locale.²⁸⁰ Il contenuto dei loro appelli e discorsi, riassunto in estrema sintesi, verteva sui seguenti punti: unità delle religioni e dell'umanità; necessità di superare i pregiudizi religiosi e culturali; necessità di compiere una ricerca della verità indipendentemente dalle superstizioni e dal fanatismo religioso; l'importanza della donna nello sviluppo sociale e culturale, l'esempio di Ṭáhirih Qurratu'l-'Ayn, ovvero Fátimih Baraghání Qazvíní, e il principio *bahá'í* della rilevanza primaria dell'educazione femminile; la necessità di abolire ogni forma di clero o di ordine professionale "sacro"; la proibizione dell'ascetismo e della poligamia; il valore del lavoro e del servizio alla società; l'educazione universale e il dovere dei ricchi di fornire una completa educazione ai meno abbienti.

Nei giorni 27, 28 e 29 dicembre del 1920 venne organizzata a Bombay, nella "Bahá'í Hall" di Forbes Street, la prima convenzione nazionale *bahá'í* indiana, la "First All-India Bahá'í Convention". Tale evento – a cui parteciparono centosettantacinque credenti, delegati dalle varie comunità indiane e rappresentanti di altre confessioni – durò tre giorni, durante i quali furono tenute conferenze, in hindi, gujarati, urdu, inglese e persiano, su diversi temi²⁸¹ e durante i quali la

²⁷⁹ Cfr. "Star of the West", volume 2, numero 7-8, Chicago 1911.

²⁸⁰ Cfr. ad esempio, "The Sind Gazette", 24 e 30 dicembre 1913 e il "Bombay Chronicle", 7 febbraio 1914.

²⁸¹ I relatori, alcuni dei quali ricordiamo qui per l'importanza che ottennero presso la comunità, e gli argomenti che trattarono furono i seguenti: Prof. Pritam Singh ("i tre tipi di educazione"; "la soluzione spirituale ai problemi economici ed industriali"), Prof. Muḥammad Ridá Shīrāzī ("necessità di un divino educatore"), Narayenrao Rangnath Shethji Vakil ("la religione universale"; "il prossimo avatāra", "la vita oltre la morte"), Siyyid Muṣṭafá Rúmí ("la lingua universale"; "illustrazione dei contenuti della Tavola di Bahá'u'lláh Bishárát"; "profezie islamiche, cristiane e zoroastriane"), il Signor Hīshmatu'lláh ("la parità fra uomo e donna"), Mīrzá Maḥmūd Zarqání ("le prove della Fede Bahá'í da un punto di vista musulmano", "la pace universale") e la Signora Stewart giunta dalla Palestina ed inviata da 'Abdu'l-Bahá a partecipare alla conferenza ("necessità dell'educazione universale e femminile").

comunità potette organizzarsi su una scala più ampia e consultarsi sullo stato del progresso della Causa in India. Furono fissate le seguenti mete da raggiungere nei successivi dieci anni:

«The following Resolutions were passed unanimously:

Morning Session December 27th, 1920

1. That a supplication signed by all the Bahais in India and Burma be submitted to Abdul Baha praying for a visit to this country.
2. That a Mashriqu'l Azkar [sic] Committee be formed to collect funds to erect a Mashriqu'l Azkar in India.
3. That a school be started for the education of Bahai children in Bombay.
4. That teachers be sent out to the different parts of India for spreading the cause.

Morning Session December 28th, 1920

5. That a Bahai Organ be started in India (English and Persian).
6. That a Library, a Reading Room and a Bookstall be established in Bombay.
7. That a Bahai Publishing Society be established with a view to translate Bahai Literature into the Indian language.

Morning Session December 29th, 1920

8. Four sub committees were selected for carrying into effect the program contemplated by the Convention.»²⁸²

L'evento riscosse un certo interesse e la stampa locale e nazionale si occupò della convenzione, riportando interamente il contenuto di alcuni degli interventi.²⁸³ Dal 1920 in poi la comunità, in continua e lenta crescita, si incontrò regolarmente e, sebbene i futuri convegni riscossero più successo e furono senza altro meglio organizzati logisticamente, furono strutturati secondo il modello della “First All-India Bahá'í Convention”. ‘Abdu’l-Bahá approvò la condotta dei suoi seguaci a riguardo dell’organizzazione dell’incontro nazionale e scrisse loro un breve ultimo messaggio telegrafico: «His Holiness Bahá'u'lláh is with you – congratulations.»²⁸⁴

La dipartita finale di ‘Abdu’l-Bahá il 28 novembre 1921 gettò nello sconforto la comunità indiana che sperava in una visita prossima del Maestro. Anche la stampa

²⁸² “Star of the West”, volume 12, p. 21. L’articolo non presenta segni diacritici per la rappresentazione dei termini di origine persiana.

²⁸³ Cfr. ad esempio, “The Times of India”, Bombay, 28, 29, 30 dicembre 1920 e “The Bombay Chronicle”, 31 dicembre 1920.

²⁸⁴ “Star of the West”, volume 12, p. 220.

nazionale indiana si occupò della morte di ‘Abdu’l-Bahá, dipingendo in toni pieni di ammirazione il suo pensiero ed il suo operato.²⁸⁵

Possiamo mettere in luce cinque caratteristiche della comunità indiana durante il periodo che abbiamo fino ad ora preso in considerazione:

(i) Un approccio tendenzialmente elitario: la comunità, sebbene composta da persone di differenti ceti sociali, si rivolse in questo periodo, in linea con l’approccio di Jamál Effendi delle origini, soprattutto agli strati più colti della società indiana, ovvero a studenti e professori universitari, intellettuali e religiosi (appartenenti al movimento Teosofico, al Brahma Samaj, all’Arya Samaj e all’Ahmadí) e a governatori o funzionari statali. Le lingue in cui il messaggio veniva inizialmente veicolato (persiano, urdu, arabo ed inglese) costituivano già dalla partenza un elemento di elitarietà.

(ii) Un orientamento prevalentemente locale nello svolgimento delle attività, tranne nei casi dei convegni del 1910 e 1920.

(iii) Una preminenza della componente zoroastriana nella comunità: questa potrebbe essere spiegata dall’apprezzamento che eminenti zoroastriani maturarono verso i contenuti del messaggio *bahá’í*, grazie al fatto che un grande intellettuale e diplomatico zoroastriano nato in India, Maneckji Limji Hataria (n. 1813 – m. 1890) conosciuto in Irán come Mánikchí Šáhib, si adoprò per il riconoscimento dei diritti civili degli zoroastriani in Irán e fu in profondo contatto con le idee riformiste *bahá’í* e con la loro stessa fonte: Bahá’u’lláh²⁸⁶. È da menzionare anche l’insegnante *bahá’í* persiano di origine zoroastriana Mullá Bahrám Akhtar-i-Khávarí, che ebbe un ruolo chiave nell’avvicinamento alla Fede Bahá’í di molti *parsi* in India.

(iv) Le donne ricoprirono un ruolo marginale nella comunità indiana in questo momento del suo sviluppo. Sprague riporta che nel 1905 uomini e donne partecipavano separatamente agli incontri comunitari; riferisce inoltre la mancanza di rappresentanti femminili nel consiglio dei diciannove. Questa situazione, anomala per la comunità *bahá’í*, si può spiegare in relazione ai forti pregiudizi di genere

²⁸⁵ Cfr. “Times of India”, 2 gennaio 1922.

²⁸⁶ Nel 1854 Mánikchí Šáhib conobbe Bahá’u’lláh a Baghdad e ne fu profondamente influenzato per tutta la vita. Dal 1876 al 1882 Mírzá Abu’l-Faql, uno studioso *bahá’í* molto conosciuto al tempo, divenne il segretario personale di Mánikchí Šáhib e funse da intermediario tra Bahá’u’lláh imprigionato e Mánikchí. Durante questo periodo Bahá’u’lláh inviò a Mánikchí e ad altri zoroastriani diverse Tavole in puro persiano (ovvero senza la presenza di termini di origine araba) riguardanti molteplici argomenti, alcuni dei quali definiremmo “multi-religiosi”. Alcune di queste Tavole sono state recentemente tradotte in inglese in una unica opera, di cui abbiamo la traduzione italiana (Bahá’u’lláh, *Il tabernacolo dell’unità. Le risposte di Bahá’u’lláh a Mánikchí Šáhib e altri scritti*, Casa Editrice Bahá’í, Roma 2007).

vigenti nella tradizionale vita sociale indiana: una condotta rispettosa del principio dell'eguaglianza tra uomo e donna, anche solo nell'esteriorità, sarebbe risultata insostenibile per la gran parte della popolazione. Tuttavia si potevano già individuare gli elementi che avrebbero portato in seguito ad un ribaltamento della situazione vigente, ad esempio il gran numero di insegnanti *bahá'í* donne inviate da 'Abdu'l-Bahá in India e i molteplici riferimenti al principio della parità tra uomo e donna durante diverse conferenze e lezioni *bahá'í*. Le elezioni nel 1920 della prima donna, Dawlat-i-Írán²⁸⁷, nell'Assemblea Spirituale Locale di Bombay, e nel 1936 di Shírín Fozdar, figlia di Dawlat-i-Írán, nell'Assemblea Spirituale Nazionale furono tra i primi segni evidenti di questo cambiamento di rotta.

(v) Si riscontra una grande uniformità nella tipologia di attività portate avanti da tutti i credenti della comunità.

1.2. Alcuni importanti credenti della giovane comunità bahá'í indiana

Nel presente paragrafo introdurremo la vita di alcuni importanti credenti che si adoprano per la crescita morale e numerica della comunità. Le fonti ritraggono gli edificanti racconti dei primi credenti indiani in toni certamente apologetici, comunque non privi di interesse. Nonostante l'approccio tendenzialmente elitario che ebbe la comunità in questo periodo, molti di essi provenivano anche da strati umili della società. Rimandiamo alla lettura dell'unico testo che si occupa al momento dell'esposizione delle vite di uomini e donne, musulmani o zoroastriani, hindū o sikh, colti od umili, che abbracciarono il messaggio *bahá'í* e costruirono le fondamenta delle prime comunità.²⁸⁸

1.2.1. Narayenrao Rangnath Shethji, detto "Vakíl" (n. 1886 – m. 1943)

Narayenrao Rangnath Shethji viene ricordato come il primo *hindū* che abbracciò la Fede Bahá'í. Dal momento che prestò servizio per tutta la vita all'interno della comunità in India, lo menzioniamo qui. Egli nacque in una famiglia molto religiosa e di alta casta, non si conosce quale in particolare, a Navsari, una importante città di Baroda, regione più tardi conosciuta col nome di Gujarat. Raggiunse il suo primo titolo accademico nel 1908 presso il rinomato "Elphinston College" di Bombay e seguentemente acquisì una laurea in legge presso la "Bombay

²⁸⁷ Cfr. Khiandra Dipchand, *Immortals*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 1988, pp. 219-226.

²⁸⁸ *Ibidem*.

University” nel 1911. Le fonti riportano che svolgeva la sua attività di avvocato con onestà e giustizia, rifiutando di trattare quelle cause che riteneva essere a sostegno oppure in difesa di condotte non morali.²⁸⁹ Mentre era studente del “Elphinston College” conobbe e divenne amico di uno studente iraniano di letteratura persiana, Muḥammad Riḍá Shirází, il quale era in contatto con Mírzá Maḥram, che noi già ben conosciamo.

Nel novembre del 1908 Muḥammad Riḍá Shirází fu accompagnato per la prima volta da Aḥmad Dárá, un intellettuale accademico di lingua persiana che frequentava i *bahá’í*, alla “Bahá’í Hall” in Forbes Street a Fort Bombay. Al centro della ampia sala ornata da tappeti, iscrizioni ed eleganti tavole in persiano, rimaneva alzato l’anziano Mírzá Maḥram nelle bianche vesti dei sapienti islamici, mentre altri *bahá’í* erano seduti ai lati della stanza. I due furono accolti con calore e gentilezza e quando fu offerto il thé, per un attimo Shirází esitò, pensando agli avvertimenti delle voci popolari che dicevano di non accettare il thé dai *bahá’í*, in quanto in esso venivano versate delle droghe capaci di far cambiare alle persone la loro religione. Da quel momento in poi Shirází continuo a frequentare la comunità e a discorrere di argomenti di natura religiosa con Mírzá Maḥram; le loro discussioni, di chiaro stampo socratico, furono riportate da Shirází in alcuni suoi resoconti.²⁹⁰

Muḥammad Riḍá Shirází condivideva gli scambi di idee con Mírzá Maḥram e le sue ricerche spirituali insieme a Narayenrao Rangnath Shethji e ad un altro studente ed amico, un certo Hiṣḥmatu’lláh. Nel 1909, dopo aver conosciuto personalmente Mírzá Maḥram ed aver discusso approfonditamente con lui, Narayenrao Rangnath Shethji accettò il messaggio *bahá’í*, insieme agli altri suoi amici. Essi ricevettero delle Tavole da ‘Abdu’l-Bahá, in una delle quali Narayenrao Rangnath Shethji fu soprannominato “Vakíl” (avvocato [di origine indiana]). In particolare Narayenrao Rangnath Shethji ebbe una fittissima corrispondenza sia con ‘Abdu’l-Bahá che con Shoghi Effendi per tutta la sua vita.

Narayenrao Rangnath Shethji Vakíl sostenne di aver realizzato che Bahá’u’lláh fosse il ritorno del Signore Kṛṣṇa venuto per portare unità fra tutte le genti e tutte le religioni.

Nel 1910, come abbiamo già avuto modo di affermare precedentemente, rappresentò per la prima volta innanzi a migliaia di persone e religiosi di ogni

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 8.

²⁹⁰ *Ibidem*, pp. 63-68.

confessione, la comunità *bahá'í* indiana al convegno multi-religioso “All-India Religious Conference”.

Nel 1914 compì il suo primo viaggio, in compagnia del suo amico Muḥammad Riḍá Shirází, in Terra Santa ove incontrò ‘Abdu’l-Bahá. Stette colà per ventisette giorni. Egli ebbe modo di conoscere l’amato Maestro che lo conquistò con la sua saggezza e la sua amorevolezza. Discorsero di molteplici argomenti, fra i quali la assennatezza di una dieta vegetariana, sebbene il Maestro lo invitò a non considerare impura nessuna persona, nessun essere vivente e nessuna sostanza.

Nel 1920 Narayenrao Vakíl e Shirází ebbero un ruolo molto importante nell’organizzazione della prima convenzione nazionale *bahá'í* e nel 1923 Narayenrao Vakíl fu eletto presidente della sorgente Assemblea Spirituale Nazionale indiana, presso cui prestò servizio e fu continuamente eletto fino al giorno della sua dipartita finale nel 1943.

Dopo la convenzione del 1920, egli partì insieme all’amico Pritam Singh per un *tour* di insegnamento di circa due mesi presso le città di Allahbad, Benares, Calcutta, Dacca, Mymensingh, Shantiniketan, Patna, Lucknow, Agra. Durante il viaggio i due amici incontrarono diverse personalità religiose ed intellettuali. Essi poterono organizzare delle lezioni universitarie e delle esposizioni dei principi e del messaggio *bahá'í* presso i centri del Brahma Samaj, dell’Arya Samaj, della New Dispensation Church, dell’università di Tagore ed in un tempio *hindū* ad Agra in presenza del *leader* del Radha Swami Math.²⁹¹

Nel 1929, questa volta in compagnia della moglie e delle sue due figlie, giunse nuovamente in Terra Santa per incontrare Shoghi Effendi, da cui stava ricevendo aiuto e guida per la conduzione della comunità indiana. La moglie di Narayenrao Vakíl, Jashoben Shethji, era una ardente devota di Kṛṣṇa e non ricevette mai pressioni per accettare il messaggio *bahá'í*, anche per volontà di ‘Abdu’l-Bahá stesso. Una notte Shoghi Effendi fece soggiornare la famiglia presso quella che fu l’ultima dimora di Bahá’u’lláh, la casa a Bahjí ove abitò dopo la prigionia forzata. Jashoben Shethji disse di aver fatto un sogno in cui vide le sante figure di Bahá’u’lláh e di Kṛṣṇa che si scambiavano il diadema dorato ed il *táj* persiano; Kṛṣṇa disse che quei diademi ora erano di Bahá’u’lláh, quest’ultimo disse che non c’era alcuna differenza fra Kṛṣṇa e lui, loro erano uno. La vicinanza con la gentile

²⁹¹ Cfr. Khiandra Dipchand, *Immortals*, Bahá’í Publishing Trust, New Delhi 1988, pp. 227-236.

sorella di ‘Abdu’l-Bahá, Bahíyyih Khánúm²⁹², ed il sogno che fece, portarono Jashoben Shethji ad abbracciare la Fede Bahá’í.

Anche le figlie di Narayenrao Vakíl e di Jashoben Shethji furono credenti ed elette anni più tardi in diverse Assemblee Spirituali Locali indiane.

1.2.2. Pritam Singh (n. 1881 – m. 1959)

Pritam Singh viene ricordato come il primo *sikh* ad aver accettato la Fede Bahá’í. Egli nacque in una ricca e colta famiglia del Punjab. Suo padre, Sardar Sahib Chatter Singh, era un giudice della “High Court” di Lahore ed un proprietario di vasti appezzamenti di terreno nel Punjab. Si laureò nel 1904 in “Storia, Economia e Scienze Politiche”. In quello stesso anno conobbe Mírzá Maḥmúd Zarqání a Lahore in una farmacia di proprietà del *bahá’í*. Oltre ai farmaci che vennero prescritti a Pritam Singh, Mírzá Maḥmúd disse che gli avrebbe dato una medicina che lo avrebbe munito di forza spirituale. Singh divenne amico, grazie ai medesimi interessi in campo letterario, di Muḥammad Iqbál, il politico, filosofo e poeta musulmano. Muḥammad Iqbál, amante della lingua e della letteratura persiana, fu curioso di conoscere Maḥmúd Zarqání; così i due si presentarono al *bahá’í*. Per la prima volta Singh venne in contatto col pensiero *bahá’í*, che approfondì a Bombay insieme a Mírzá Maḥram, studioso di religioni comparate. Pritam Singh accettò la giovane religione e divenne un instancabile lavoratore per la propagazione del nuovo messaggio profetico e fu eletto, seguentemente, per molti anni in importanti istituzioni *bahá’í*, come la Assemblea Spirituale Nazionale.

Nel 1917 divenne lettore di Economia presso la “Allahabad University” e successivamente professore di Economia presso il “Mohindra College”. Nel 1927 si licenziò per dedicarsi completamente alle attività della Fede, servendo nelle istituzioni, compiendo plurimi viaggi di insegnamento, dedicandosi alle traduzioni e alla scrittura di articoli e libri.

Ricevette espressamente da Shoghi Effendi la missione specifica di adoprarsi per il pacifico avvicinamento di hindū e musulmani e per la rimozione di ciechi pregiudizi.²⁹³

²⁹² Bahíyyih Khánúm fu la più anziana delle figlie di Bahá’u’lláh. Nacque nel 1846 e morì il 15 luglio del 1932. Fu soprannominata la “Più Grande Santa Foglia”, titolo che indica allo stesso tempo la sua connessione con la Manifestazione di Dio, simboleggiata dall’Albero di Loto, e la sua sottomissione al Volere di Dio, così come una foglia viene trasportata dalle brezze celesti.

²⁹³ In un messaggio del 10 luglio 1925.

Pritam Singh fu responsabile della traduzione di molti scritti *bahá'í* dal persiano alle seguenti lingue, che conosceva tutte molto bene: hindi, urdu, gurmukhi e inglese. Scrisse diversi libri, *pamphlets*, articoli per il “Kawkab-i-Hind” (la stella dell’India) e seguì l’edizione, dal 1931 al 1933, del notiziario “Bahá’í Weekly”.

Non godette delle ricchezze della famiglia: il padre gli intimò di abbandonare la religione Bahá’í, altrimenti non avrebbe ricevuto neanche l’eredità. Pritam Singh rispose a suo padre che sarebbe stata una offesa troppo grande per lui se il suo figlio avesse abbandonato i suoi ideali per un evanescente pugno di polvere e argilla. Così Pritam Singh passò per diversi anni della sua semplice ed austera vita ad alloggiare nell’ufficietto dove stampava il materiale *bahá'í*.

Pritam Singh fu responsabile di portare il messaggio *bahá'í* alle università, ai *colleges* e all’attenzione di personalità politiche, come ad esempio i *maharajas* di Jind, Kapurthala, Nabha e Patiala. Proclamò la Fede Bahá’í anche in alcuni templi *sikh*, dove fu malamente picchiato.

Egli, grazie alle sue conoscenze linguistiche, accompagnò tutti gli insegnanti che giunsero in India dall’estero, come Martha Root, il Signor e la Signora Schopflocher e la Signora Keith Ransom-Kehler durante i loro viaggi di insegnamento.

Trapassò nel sonno il 25 agosto del 1959 all’età di settantotto anni.

1.3. *Sviluppi successivi sotto Shoghi Effendi (1921-1957)*

Durante i suoi trentasei anni di ministero, Shoghi Effendi inviò milletrecentoventicinque lettere alle istituzioni e agli individui in India ed in Burma per la conduzione della comunità religiosa. Una silloge di questi messaggi, poco meno di quattrocento, è stata pubblicata in India con il titolo “*Messages of Shoghi Effendi to the Indian Subcontinent*”.²⁹⁴ Un recente articolo analizza nello specifico il contenuto di questi messaggi indirizzati alla comunità indiana nel periodo degli anni Venti.²⁹⁵ La fonte più ricca da cui abbiamo attinto informazioni sullo sviluppo della

²⁹⁴ Effendi Shoghi, *Messages of Shoghi Effendi to the Indian Subcontinent, 1923-1957*, Bahá’í Publishing Trust, New Delhi 1995.

²⁹⁵ Smith Peter, *Shoghi Effendi’s Letters to the Baha’is of India and Burma during the 1920s*, in “Baha’i Studies Review”, numero 13, 2005, [http://www.intellectbooks.co.uk/journals/articles/13548697/13/1/BSR.13.1.15.pdf] visionato il 23 dicembre 2008.

comunità è la grande opera a volumi “The Bahá’í World”.²⁹⁶ Cercheremo di riassumere ora i punti salienti del periodo in questione, senza soffermarci troppo sui dettagli delle vite dei credenti, poiché già emersi nel paragrafo precedente od emergenti in quello successivo. In estrema sintesi, potremmo affermare che, durante il periodo del cosiddetto “custodito”, Shoghi Effendi si concentrò a creare le basi che poterono seguentemente condurre all’entrata di grandi numeri di nuovi fedeli nella religione Bahá’í. Egli stabilì l’ordine amministrativo *bahá’í* istituendo nell’aprile del 1923 la Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá’í dell’India e del Burma²⁹⁷ (una delle prime tre assemblee nazionali ad essere fondate nella storia *bahá’í*) e guidando l’apertura, seguentemente alla crescita della comunità, di nuove Assemblee Spirituali Locali; invitò Narayenrao Vakíl ad ottenere un riconoscimento legale, da parte delle istituzioni governative indiane, della assemblea nazionale *bahá’í*²⁹⁸; delineò precisamente i compiti dei membri delle istituzioni *bahá’í*, favorendo un modello disciplinato e rigoroso di catalogazione del materiale (manoscritti, resoconti di viaggiatori in India o di attività di varia natura) e dei registri dei dati dei credenti; istituì un fondo nazionale indiano a cui i *bahá’í* potevano volontariamente contribuire per sostenere le attività della Causa; guidò le fasi di acquisto del centro amministrativo nazionale *bahá’í* e del terreno ove sorse il primo tempio del subcontinente; inviò alcuni insegnanti persiani ed occidentali, tra cui la Signora Stannard, la Signora Schopflocher, la Signora Ransom-Kehler e Martha Root; incoraggiò e seguì il lavoro di traduzione dei testi sacri e della letteratura *bahá’í* nelle lingue vernacolari indiane (gujarati, urdu, tamil, hindi, indonesiano, bengali, telegu, kanarese, pashto, marathi); avvertì dell’urgenza di avvicinare *hindū* e musulmani; diresse la formazione di istituti educativi, come la scuola a Panchgani; spinse i credenti, già dal 1926, ad iniziare un più ampio lavoro di insegnamento della religione presso le masse indiane, sottolineando in particolare di rivolgersi ai nativi; guidò l’assemblea nazionale in un rudimentale piano di sei anni

²⁹⁶ *Bahá’í Year Book 1925-1926*, prepared under the supervision of the National Spiritual Assembly of the United States and Canada with the approval of Shoghi Effendi, Bahá’í Publishing Trust, Wilmette 1926, reprinted 1980; *The Bahá’í World: An International Record*, dal II al XII volume, preparato sotto la supervisione della Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá’í degli Stati Uniti d’America e del Canada con l’approvazione di Shoghi Effendi, Bahá’í Publishing Trust, Wilmette [1926-1954]; *The Bahá’í World*, dal XIII al XX volume, preparato sotto la supervisione della Casa Universale di Giustizia, Bahá’í World Centre, Haifa [1970-1998].

²⁹⁷ Dopo il 1947 essa si chiamò Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá’í dell’India, del Burma e del Pakistan; nel 1957 fu istituita separatamente la Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá’í del Pakistan, mentre nel 1959 fu finalmente istituita quella del Burma.

²⁹⁸ Una certificazione ufficiale della registrazione della Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá’í dell’India e del Burma avvenne il 20 gennaio del 1933 a Lahore.

(1938-1944 “The Six Year Plan”); sviluppò due piani che identificavano diversi obiettivi miranti al consolidamento e all’espansione della comunità indiana (1946-1950 “The Four and a Half Year Plan”, 1951–1953 “The Nineteen Month Plan”)²⁹⁹; infine, lanciò un piano internazionale di dieci anni (1953-1963 “Ten Year Crusade”), che comprendeva fra i suoi obiettivi quello di raggiungere le aree vergini ove ancora non erano presenti *bahá’í*. Alla fine del piano, che terminò dopo la morte di Shoghi Effendi, la popolazione dei fedeli in India risultava essere letteralmente centuplicata: da meno di 900 credenti si arrivò, alla fine del 1963, alla presenza di poco meno di 90.000 credenti solo sul suolo della nazione indiana.³⁰⁰

Durante gli anni Venti non abbiamo riscontrato particolari progressi della comunità indiana. Il numero di credenti rimase pressoché invariato: meno di duemila membri in India ed in Burma insieme. Nel 1925 cinque erano le località indiane che ospitavano la presenza di *bahá’í*: Bombay, Calcutta, Karachi, Poona e Surat (delle quali nelle prime quattro si formarono anche Assemblee Spirituali Locali); nel 1928 si aggiunsero Hyderabad, Cawpore, Amritsar, Delhi, mentre nel 1930 Agra.³⁰¹ Non vennero formate nuove assemblee locali. Probabilmente cinque furono i fattori che contribuirono a rallentare la crescita della comunità: (i) il dolore per la morte del Maestro ‘Abdu’l-Bahá, percepito come un venerabile e saggio patriarca e come un padre gentile ed amorevole, gettò nello sconforto la maggior parte dei *bahá’í*; (ii) la volontà di Shoghi Effendi di concentrare gli sforzi sul “consolidamento delle fondamenta” dell’assemblea nazionale, “primo ed essenziale passo per successivi sviluppi in qualsiasi altra direzione”³⁰², distolse temporaneamente l’attenzione da altri orizzonti; (iii) la vastità dell’India fu un grande problema di natura geografica che rese malagevoli le comunicazioni fra le comunità locali e l’organizzazione di ogni evento a carattere nazionale; (iv) la situazione politica caratterizzata da fervore nazionalistico, tensioni sociali (fra *hindū* e musulmani) ed attivismo politico probabilmente crearono un ambiente non prospero per l’attecchimento di un messaggio di natura religiosa e spirituale fondato sull’unità degli uomini, un

²⁹⁹ Per il contenuto degli obiettivi dei due piani cfr. Nakhjavání ‘Alí, *Shoghi Effendi: Author of Teaching Plans*, Casa Editrice Bahá’í, Roma 2007, p. 105.

³⁰⁰ Cfr. Smith Peter *The Bábí and Bahá’í Religions – From messianic Shi’ism to a world religion*, George Ronald, Oxford 1987, p. 194.

³⁰¹ Cfr. Smith Peter, *Shoghi Effendi’s Letters to the Baha’is of India and Burma during the 1920s*, in “Baha’i Studies Review”, numero 13, 2005, [http://www.intellectbooks.co.uk/journals/articles/13548697/13/1/BSR.13.1.15.pdf] visionato il 23 dicembre 2008, p. 30.

³⁰² Cfr. messaggio di Shoghi Effendi a Vakíl del 12 maggio 1925, *Messages of Shoghi Effendi to the Indian Subcontinent, 1923-1957*, Bahá’í Publishing Trust, New Delhi 1995, p. 17-19.

messaggio che prevedeva una riforma sociale, ma ottenuta attraverso metodi quietistici, forse meno violenti di quelli non-violenti gandhiani; (v) Shoghi Effendi nei suoi messaggi fece riferimento ad una situazione di mancanza di unità fra i credenti dell'India e del Burma, ma non siamo riusciti a determinare in alcun modo la natura del problema. Supponiamo che la comunità del Burma, ben più grande, dove esistevano interi villaggi rurali *bahá'í*, e meglio funzionante di quella indiana poteva sentirsi in qualche modo "offesa" di essere rappresentata da membri esclusivamente indiani nell'Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá'í dell'India e del Burma, i cui membri si riunivano in India soltanto a causa dei motivi problematici di natura geografica ed organizzativi sopra menzionati. Shoghi Effendi fece appello in diversi messaggi al valore fondante dell'unità nella Fede Bahá'í e al ruolo estremamente disgregante e distruttivo della mancanza di entusiasmo e di vincoli di profondo ed autentico affetto tra i credenti.³⁰³ La guida costante del Custode e la decisione da parte dell'Assemblea Spirituale Nazionale di incontrare i credenti del Burma con una frequenza regolare e di consultarsi insieme alla comunità più frequentemente, portarono ad un sanamento della problematica negli anni successivi.

Durante gli anni Trenta in poi, la comunità uscì dal ristagno in cui si era trovata. La sua crescita fu costante, anche se lenta. Importante fu il *tour* nel biennio 1937-1938 di Martha Root, la quale visitò quattordici differenti località indiane (Bombay, Surat, Poona, Calcutta, Rangoon, Mandalay, Daidanaw, Shantiniketan, Madras, Trinvandram, Colombo, Ajmer, Lahore, Karachi) e venne in contatto con diverse migliaia di studenti. Un resoconto completo delle sue attività nel subcontinente e dei discorsi che pronunciò in numerose università indiane è stato pubblicato e discusso altrove.³⁰⁴

A partire dal 1938, fu organizzato dall'Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá'í dell'India e del Burma un piano di sei anni che portò il numero della assemblee locali a crescere dalle cinque iniziali ad una trentina. La Fede Bahá'í raggiunse nuove città come, ad esempio, Hyderabad, Kota, Bangalore, Ujjain, Secunderabad, Panchgani, Belgaum, Gorakhpur, Aligarh.

La situazione della comunità a seguito della divisione fra India e Pakistan nel 1947 fu la seguente: ventidue assemblee erano presenti in India, undici in Pakistan,

³⁰³ Cfr. i messaggi di marzo, maggio, luglio 1926 e del dicembre 1928.

³⁰⁴ Zinky Kay, compilato da, *Martha Root – Herald of the kingdom*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 1983, pp. 277-321.

cinque in Burma. Inoltre, in India vi erano dodici gruppi (ovvero con meno di nove credenti) e quattordici centri isolati.

Il 1953 risultò essere un anno particolarmente importante per la comunità, poiché si svolse a Nuova Delhi, dal 7 al 15 di ottobre, una conferenza internazionale *bahá'í* che vide il lancio dell'ultimo piano decennale internazionale (1953-1963 "Ten Year Crusade")³⁰⁵ progettato da Shoghi Effendi, dopo la buona riuscita dei precedenti.³⁰⁶ Quattrocentottantanove credenti giunsero in India da trentuno paesi differenti, tra i quali citiamo Pakistan, Burma, Ceylon, Indonesia, Australia, Nuova Zelanda, Iran, Iraq, Egitto, Africa, Turchia, Europa, Canada, Stati Uniti d'America, America Centrale e del Sud.

La Mano della Causa Dorothy Baker, le cui attività in India sono narrate altrove³⁰⁷, presenziò all'evento ed incontrò, insieme ad una rappresentanza dell'Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá'í dell'India, del Burma e del Pakistan, il Presidente dell'India Dr. Rajendra Prasad, il Vice Presidente Dr. Radhakrishnan ed il Primo Ministro Jawarharlal Nehru in differenti occasioni.

Il desiderio più grande di Shoghi Effendi era quello di vedere realizzata una più grande unità cooperativa fra persone di differenti mondi culturali e religiosi. Egli, ancora una volta dopo circa trentanni, ribadì l'importanza di portare agli indiani nativi, di origine *hindū*, il messaggio *bahá'í*.

Durante la cosiddetta "crociata decennale" in cui vennero raggiunte numerosissime aree vergini dai *bahá'í* in tutto il mondo, in India venne acquistato il terreno per il primo tempio del subcontinente (il *Mashriqu'l-Adhkár*, "l'Oriente della Rimembranza [di Dio]"), venne fondato il Bahá'í Publishing Trust e, soprattutto, l'appello di Shoghi Effendi venne ascoltato: dopo anni di lenta crescita, alla fine del piano decennale la comunità indiana non poteva più riconoscere se stessa. Centuplicata e a maggioranza *hindū* si trovava guidata dall'istituzione internazionale, prevista da Bahá'u'lláh stesso, i cui nove rappresentanti furono eletti nell'aprile del

³⁰⁵ Cfr. Nakhjavání 'Alí, *Shoghi Effendi: Author of Teaching Plans*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2007, pp. 119-155.

³⁰⁶ «The successes of the plans of the National Assembly of India, Pakistan and Burma led him to refer to the region comprising the three countries as the 'second stronghold' of the institutions of the Faith on the Asiatic continent, after the Cradle of the Faith (Messages to the Indian Subcontinent 337–338). He lauded their exertions as a 'notable' 'record of service' and encouraged them to 'march resistlessly forward... plumbing still greater depths of heroism and self-sacrifice' (Messages to the Indian Subcontinent 314).» Nakhjavání 'Alí, *Shoghi Effendi: Author of Teaching Plans*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2007, p. 103.

³⁰⁷ Cfr. Freeman Dorothy, *From copper to gold – The life of Dorothy Baker*, George Ronald, Oxford 1984, pp. 282-300.

1963 da circa trecento membri di cinquantasei Assemblee Spirituali Nazionali *bahá'í*: la Casa Universale di Giustizia.

2. Intellettuali e guide religiose indiane e il loro rapporto con la Fede Bahá'í

Nel presente paragrafo interromperemo la presentazione cronologica degli eventi condotta fino ad ora. Tratteremo certi rapporti che alcune guide religiose ed alcuni importanti intellettuali della storia dell'India recente ebbero coi *bahá'í* e col pensiero *bahá'í*.

Abbiamo già messo in luce i contatti a Lahore fra Mírzá Maḥmúd Zaqání, Pritam Singh e Muḥammad Iqbál, il quale, probabilmente grazie agli incontri con Mírzá Maḥmúd, potette approfondire gli argomenti relativi al pensiero *bahá'í* e scrisse in seguito, nel 1908, una opera filosofica in inglese dal titolo “The Development of Metaphysics in Persia” in cui esaminava gli sviluppi metafisici da Zoroastro a Bahá'u'lláh. Iqbál fu introdotto alla poesia della *bábí* Ṭáhirih da Zaqání. Nel 1930 Isfándíyar Bakhtíyári della comunità di Karachi e l'instancabile insegnante americana Martha Root, accompagnati da Pritam Singh, ebbero alcuni incontri con Iqbál e gli presentarono una copia di una collezione di componimenti della grande poetessa Ṭáhirih, compilata da Bakhtíyári stesso, dal titolo “Tuḥfah-i-Ṭáhirih”. Sembra che i contatti con i *bahá'í* siano sempre stati cordiali e si ponevano su di un piano culturale, mai politico: molto probabilmente esistevano differenze di vedute a riguardo (i *bahá'í* sono sostenitori di società cosmopolite e multiculturali, mentre Iqbál fu uno dei teorizzatori del Pakistan). Bakhtíyári riportò che nel secondo incontro fra Iqbál e Martha Root, il primo mostrò riverenza e rispetto nei confronti della insegnante americana.³⁰⁸

Martha Root ed Isfándíyar Bakhtíyári incontrarono inoltre, nel 1937-1938, Rabindranath Tagore, Sarojini Naidu (la quale fu visitata in carcere da Martha Root), Sadhu T. L. Vaswani (il quale organizzò per la insegnante americana una serie di dodici lezioni sulla Fede Bahá'í ad Hyderabad nel Sind), il professore e futuro presidente dell'India Sarvapelli Radhakrishnan, i *Maharajas* degli Stati di Mysore, Travancore e Patiala, il *Nizam* di Hyderabad ed altri intellettuali, filosofi e personalità indiane. Tutti costoro vennero resi edotti del messaggio di Bahá'u'lláh.

³⁰⁸ Áfáqí Šábir, Jasion Jan T., *Ṭáhirih in History: Perspectives on Qurratu'l-'Ayn from East and West*, Kalimát Press, Los Angeles 2004, pp. 29-31.

Sappiamo inoltre dell'amicizia culturale e letteraria fra Mírzá Maḥram e Abul Kalam Azad, colui che divenne il Primo Ministro dell'Istruzione in India dopo l'indipendenza. Abul Kalam Azad apprezzava la vasta conoscenza del *bahá'í* e disse di aver imparato a citare, in appropriate circostanze, calzanti stanze e componimenti poetici proprio da Mírzá Maḥram.³⁰⁹

Non è possibile riportare tutti i contatti di questo tipo che ci furono in India. Ci concentreremo ora su tre casi che riteniamo essere rilevanti ed importanti da ricordare.

2.1. Gandhi

Il 24 maggio 1944, durante le celebrazioni del centenario della Fede Bahá'í che si svolsero presso la “Bahá'í Hall” di Bombay, il sindaco della città, Nagin Das Master, pronunciò un discorso di inaugurazione – riportato dalla stampa locale – in cui ricordava le parole che l'amico Mahatma Gandhi dichiarò molti anni prima: «the Bahá'í Faith is a solace to humankind».³¹⁰ Inoltre il sindaco affermava che il Mahatma Gandhi aveva molti amici fra i *bahá'í*. In effetti Mohandas Karamchand Gandhi ebbe diversi contatti personali con i *bahá'í* ed ebbe l'opportunità di apprendere la filosofia in diverse occasioni. Attualmente sappiamo che conobbe il signor Mani H. M. Mehta, al tempo Presidente della Assemblea Spirituale Locale dei Bahá'í di Bombay, ma non abbiamo molti riferimenti a riguardo.³¹¹ Possiamo essere certi sui rapporti che tenne con la già citata Shírín Fozdar.³¹² Essi ebbero diverse occasioni per discorrere dei principi *bahá'í* presso l'*Ashram* di Gandhi ad Ahmedabad e per partecipare a diverse attività sociali. Ad esempio, nel 1941, durante gli scontri fra *hindū* e musulmani ad Ahmedabad, Gandhi chiese a Shírín Fozdar, che soprannominava “figlia mia”, di adoprarsi per sedare le violenze ed i ciechi odii religiosi. Infine, sappiamo che Martha Root, quando si trovava a Surat nel Gujarat,

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 29.

³¹⁰ “Bombay Chronicle”, 24 maggio 1944.

³¹¹ Gandhimohan M.V., *Mahatma Gandhi and the Bahá'í Faith*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 2004, pp. 14-15.

³¹² Shírín Fozdar (n. 1905 – m. 1992) conobbe ‘Abdu’l-Bahá nel 1906 alla tenera età di undici mesi, mentre la famiglia era in pellegrinaggio presso il Maestro. Servì nell'Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá'í dell'India dal 1936 al 1951. Si dedicò a risollevere lo *status* degli intoccabili ad Ahmedabad aprendo una scuola per bambini a casa sua. Nel 1931 fu rappresentante della “All Asian Women’s Conference” e dal 1934 ne fu membro del comitato esecutivo presso la Lega delle Nazioni a Ginevra. Nel 1950, secondo la volontà del Custode Shoghi Effendi, si trasferì a Singapore ove fondò la comunità *bahá'í* col marito. Si veda il *file* della Libreria Nazionale di Singapore per un resoconto della sua vita: [http://infopedia.nl.sg/articles/SIP_1341_2007-12-30.html] visionato il 3 gennaio 2009.

inviò a Gandhi nel 1937-1938 una copia del volume tradotto da Shoghi Effendi “*Gleanings from the Writings of Bahá’u’lláh*”, una compilazione di diverse tavole di Bahá’u’lláh tradotte in inglese, illustranti molteplici e differenti tematiche.

Una mirata ricerca futura potrebbe mettere in luce una possibile influenza esercitata dalla filosofia *bahá’í* sul pensiero gandhiano. Non siamo in grado, allo stato attuale delle ricerche, di fornire un punto di vista certo a riguardo. Possiamo sostenere che fra i due sistemi esistono enormi somiglianze, ma anche alcune importanti differenze. Rimandiamo all’interessante studio comparatistico del Prof. Gandhimohan per una esposizione speculare dei due nobili sistemi filosofici, sociali e spirituali.³¹³ L’autore propone un percorso di analisi sincronica in cui diversi aspetti della religione Bahá’í e del pensiero gandhiano sono messi a confronto a partire dalle fonti primarie. Vengono messe alla luce le similarità ed i sconcertanti parallelismi – che in alcuni casi rasentano l’identità di forma e di contenuto – fra alcuni passi scritturali, ma anche le sostanziali differenze sotto altri aspetti. Le analogie più forti consistono nella medesima visione della Verità (*satya* nel pensiero gandhiano) come concetto metafisico e nella sua centralità come valore morale; nell’importanza dell’afferrarsi alla verità (*satyagraha*) e alla giustizia in ogni circostanza, accettando anche l’eventualità della morte; nella ricerca della verità al di là delle cieche imitazioni; nell’unità delle religioni e degli uomini; nel potere della non-violenza; nell’importanza di una ampia ed universale giustizia sociale ed economica; nell’efficacia della preghiera e del digiuno; nella visione del lavoro concepito come atto cultuale; nella difesa di una dieta vegetariana. Le differenze si evidenziano in differenti approcci al fenomeno religioso (Gandhi sosteneva l’unità delle religioni, ma non la loro progressività), alla sessualità, alla visione della reincarnazione e della morte, ad alcune differenti interpretazioni scritturali, al sistema castale (filosoficamente sostenuto da Gandhi, completamente abolito nella Fede Bahá’í) e alla disobbedienza al governo nella visione gandhiana contro quello che abbiamo definito “quietismo riformista” nella visione *bahá’í*. Potremmo adeguatamente sviluppare e dimostrare tutte queste tematiche a partire da una analisi delle fonti primarie, ma ciò ci porterebbe troppo lontano dal nostro percorso.

Riportiamo infine una semplice e del tutto marginale curiosità che lega in maniera indiretta Gandhi e i *bahá’í* ulteriormente: alcune riprese del noto e, a nostro parere, mirabilissimo film “*Gandhi*” diretto da Richard Attenborough nel 1982,

³¹³ Gandhimohan M.V., *Mahatma Gandhi and the Bahá’í Faith*, Bahá’í Publishing Trust, New Delhi 2004.

furono girate presso l'attuale centro nazionale amministrativo (la Bahá'í House di Nuova Delhi, in Canning Road 6, acquistata nel 1947 sotto la direzione di Shoghi Effendi) dell'Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá'í dell'India, ringraziata nei titoli di coda del film.

2.2. Tagore

Rabindranath Tagore conobbe 'Abdu'l-Bahá nel 1912 a Chicago. Egli ebbe un ottimo ricordo del *leader* spirituale della recente religione e fu sempre rispettoso ed amichevole nei confronti dei *bahá'í*, ovunque li incontrasse, così come questi ultimi si mostrarono simpatizzanti della sua figura e del suo pensiero, citando nelle loro pubblicazioni alcune sue riflessioni e poesie. Le porte della sua Università a Shantiniketan, la "Vishva Bharati University", furono sempre aperte per i *bahá'í*, i quali vi organizzarono diverse attività, lezioni e conferenze ed ebbero dei rapporti coi membri della famiglia di Tagore. La fornita e vasta libreria universitaria accoglieva – probabilmente contiene tuttora – una ampia sezione con numerosi libri *bahá'í*.

Da un discorso di Rabindranath Tagore pronunciato ad un incontro organizzato presso la "New History Society" al Ritz Carlton Hotel a New York il 7 dicembre 1930, apprendiamo che Tagore nutriva un profondo rispetto per la figura di Bahá'u'lláh, che considerava essere "l'ultimo profeta asiatico". Il discorso, che vertette su Zoroastro e Bahá'u'lláh, seppur breve mette in luce che il poeta e letterato indiano possedeva una corretta visione dei contenuti del messaggio *bahá'í*:

«The first whom we know in the history of man was Zoroaster who preached God as the universal truth of unity, the eternal source of goodness and love; and it is significant that on the same soil of Persia, which gave birth to him arose the other great Prophet of the modern age, Bahá'u'lláh, who also preached God as profoundly one in all races, tribes and sects, the true worship of whom consists in service that have reason for its guide, and goodness and love for its inner motive principle. We are here tonight to offer our homage to Bahá'u'lláh. He is the latest prophet to come out of Asia. His life is certainly a glorious record of unflinching human search after truth; and his message is of great importance for the progress of civilization.»³¹⁴

³¹⁴ Tagore Rabindranath, Ray Mohit Kumar, *The English Writings of Rabindranath Tagore*, volume 7, Atlantic Publishers & Distributors, 2007, p. 870.

Anche in questo caso vi sono molte similarità fra la filosofia *bahá'í* e quella dell'importante figura intellettuale indiana. Ad esempio, esattamente prima del brano che è stato sopra riportato, Tagore parlò in termini pressoché identici di un concetto espresso poco meno di un centinaio di anni prima da Bahá'u'lláh:

«It is the mission of all great prophets to see that religion which is to give us spiritual emancipation should not itself be made a fetter to immure our soul in a dungeon of dogma and formalism giving rise to sectarian vanity that obscures our vision of the spiritual unity of man.»³¹⁵

Tagore conobbe, nei giorni 13 e 14 febbraio del 1938, Isfándíyar Bakhtíyárí e Martha Root, come già abbiamo indicato. La Root riportò nel suo resoconto che Tagore parlò con “profondo amore e apprezzamento di ‘Abdu'l-Bahá”.³¹⁶ Purtroppo non siamo riusciti a reperire l'intera intervista che la Root fece al poeta indiano; nutriamo la speranza che gli Archivi della Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá'í degli Stati Uniti d'America possano fornire in futuro tale materiale probabilmente conservato. La Root disse che era intenzione di Tagore aprire una cattedra di studi *bahá'í* presso la “Vishva Bharati University”, ma non abbiamo avuto modo di verificare se tale cattedra fu effettivamente avviata o se le attività si limitarono alle lezioni tenute estemporaneamente dai credenti *bahá'í*.

2.3. Il movimento di Aurobindo

Negli scritti di Aurobindo Ghose abbiamo trovato alcuni riferimenti sommari, e per certi aspetti imprecisi, alla Fede Bahá'í. Probabilmente egli fu reso edotto della religione da Mirra Alfassa (n. 1878 – m. 1973), conosciuta più tardi dai suoi seguaci come “The Mother”, colei che era considerata la “collaboratrice spirituale” di Aurobindo e che lo successe alla guida del movimento dopo la sua morte. Mirra Alfassa conobbe ‘Abdu'l-Bahá a Parigi attorno al 1912 e pare che fu una sua discepola per un certo periodo di tempo. Durante un dialogo del 13 dicembre 1940 fra Aurobindo e Nirodbaram, l'ultimo chiese al maestro se “The Mother” avesse praticato lo *yoga* in Europa prima di conoscerlo. Questo rispose di sì, ma sotto una

³¹⁵ *Ibidem*, p. 870.

³¹⁶ Cfr. Zinky Kay, compilato da, *Martha Root – Herald of the kingdom*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 1983, p. 283.

altra forma e con un altro nome. Nirodbaram chiese ancora se Mirra Alfassa avesse avuto un maestro in quel periodo. Aurobindo disse allora che aveva ricevuto in dono una copia della *Gītā* e che era in contatto con ‘Abdu’l-Bahá. Alla domanda su chi fosse ‘Abdu’l-Bahá e cosa fosse il bahaismo, di cui Nirodbaram aveva letto sui giornali, Aurobindo rispose:

«I think Abdul Baha [sic] was son or grandson of Baha-ullah [sic] who established the Bahai sect. It is a modernised and liberalised form of Mahommedianism [sic]. They believe there is truth in every religion, and they believe themselves to have gathered all the essentials religious truths. This Baha-ullah was imprisoned in Turkey for 30-40 years. He was kept in a tower; about 30-40 thousand people used to come and see him and he used to give them his blessings standing at the tower window.»³¹⁷

In seguito Aurobindo disse che “The Mother” aveva ottenuto delle esperienze, durante alcune non meglio specificate “meditazioni di gruppo”, che nessun altro dei partecipanti ottenne. Non risulta da nessuna fonte l’esistenza di queste “meditazioni di gruppo” *bahá’í*. Possiamo azzardare che Aurobindo avesse interpretato le riunioni di preghiera in un modo più vicino alla sua esperienza religiosa.

Negli scritti di Mirra Alfassa vi sono molteplici riferimenti, concernenti la religione di cui ci stiamo occupando, che mostrano una conoscenza un po’ più completa e corretta della tematica. Nei ricordi fissati nel suo diario, ella riportò diversi avvenimenti della storia *bahá’í*, tragici ed eroici episodi di martiri, che effettivamente ritroviamo in diverse fonti e riconosciamo come racconti tipicamente *bahá’í*.³¹⁸ Inoltre, Mirra Alfassa riportò alcuni discorsi, innanzi ai credenti parigini, che fu invitata a compiere da ‘Abdul-Bahá stesso – nei quali disse di percepire alla presenza del Maestro una “bontà perfetta”, una “dolce serenità” ed una “pace emanata dal suo essere”.³¹⁹ In tali discorsi ritroviamo molte tematiche spirituali facilmente ed autenticamente riconoscibili come *bahá’í*.³²⁰

³¹⁷ Nirodbaram, a cura di, *Talks with Śri Aurobindo*, volume IV, Sri Aurobindo Ashram Trust, Pondicherry 1989, p. 280.

³¹⁸ Cfr. Nahar Sudata, a cura di, *Mother’s Chronicles*, volume 2, Institut de recherches évolutives, 1986. Mother, The, *Questions and answers*, volume 4, Aurobindo Ashram, Pondicherry [s.d.], p. 316.

³¹⁹ Mother, The, *Words of Long Ago*, volume 2, Sri Aurobindo Ashram Publications, Pondicherry Cent. Ed., p. 105.

³²⁰ Cfr. Das Nilima, a cura di, *Glimpses of the Mother’s life*, Sri Aurobindo Ashram Trust, Pondicherry 1978, pp. 104-109.

Sebbene disse di non accettarne il credo, Mirra Alfassa mantenne sempre vivo un ricordo molto bello della persona di ‘Abdul-Bahá. Di lui disse che era il figlio del “famoso Bahá’u’lláh”:

«Baha Ullah [sic] had been put into prison for spreading ideas that were more progressive and broad-minded than those of the Sufis, and was resented by orthodox Muslims. After his death, his son, the sole heir, became determined to preach his father’s religious ideas, and for this purpose he travelled to many countries of the world. He had an excellent nature. He was simple as his aspiration was great. I liked him very much. [...] His sincerity and his aspiration for the Divine were simple and very spontaneous.»³²¹

Mirra Alfassa, infine, dichiarò che nel mondo vi sono due tipi di *gurū*: uno è colui che semplicemente dona all’allievo un *mantra* carico di potenza da recitare, l’altro è quello descritto dalle seguenti parole: «who has had the deep experience of divine union and who by his presence transmits spirituality – ‘Abdul-Bahá».³²²

3. Espansione della Fede Bahá’í e l’incontro con le masse (dal 1957 ad oggi)

In questo paragrafo conclusivo del presente capitolo avremo modo di percorrere a grandi linee gli ultimi tratti della espansione della Fede Bahá’í in India dalla morte di Shoghi Effendi nel 1957 fino ai giorni nostri (§ 3.1.). La grande crescita dei credenti, determinata dalle attività di insegnamento nelle aree rurali, assistette ad un incontro più profondo e ravvicinato con la millenaria tradizione *hindū*, i cui simboli entrarono a far parte del linguaggio e della teologia adottata dai nuovi insegnanti di origine indiana, molti dei quali percepivano la religione *bahá’í* come un rinnovamento dell’antico hindūismo, piuttosto che un suo superamento (§ 3.2.). Infine, potremo esporre delle attività di servizio sociale ed educativo svolte dalla comunità in India, alcune delle quali, sebbene siano sorte anni prima del periodo che qui considereremo, si sono sviluppate in relazione alle più forti risorse umane che la comunità acquisì durante la sua fase di crescita (§ 3.3.).

³²¹ Mother, The, *Words of Long Ago*, volume 2, Sri Aurobindo Ashram Publications, Pondicherry Cent. Ed., p. 105.

³²² *Ibidem*, p. 109.

3.1. Brevi lineamenti storici

La rivoluzione che avvenne nella comunità *bahá'í* nel campo della conduzione delle attività di insegnamento consistette in un cambio di prospettiva secondo la quale, come specificato da Shoghi Effendi³²³, chi entrava nelle schiere dei *bahá'í* non doveva necessariamente conoscerne in profondità la teologia, la storia ed i principi dell'amministrazione, ma doveva custodire nel cuore un autentico e sincero amore per Bahá'u'lláh e per il suo messaggio di unità e pace. Il processo educativo ed auto-educativo *bahá'í* sarebbe iniziato da quell'accettazione "fideistica" in poi. Questa rivoluzione di prospettiva portò indubbiamente la comunità ad uscire da quella tendenza elitaria di cui abbiamo parlato in precedenza. I primi tentativi atti a sperimentare nuovi contatti sociali avvennero già prima del 1944, anno in cui venne lanciato il primo piano di sei anni dell'assemblea nazionale. Alcuni *bahá'í*, come ad esempio Shírín Boman Mehrabání e il marito e la famiglia Munje, lasciarono i grandi centri urbani ove abitavano e si stabilirono in aree più piccole e rurali. Inoltre, nel 1944, durante un incontro presso un centro dell'Arya Samaj ad Ujjain, i principi sociali *bahá'í* espressi da un insegnante viaggiante, Maḥfúzu'l-Ḥaq Ilmí, colsero l'attenzione di Kishan Lal Malviya, un *leader* di una "scheduled caste", ovvero un fuori-casta o un "figlio di Dio" in termini gandhiani. Kishan Lal Malviya venne in contatto seguentemente con la comunità *bahá'í* di Ujjain e divenne *bahá'í*. La stessa sorte toccò a Daya Ram Malviya, un altro *leader* fuori-casta.³²⁴ A poco a poco, diversi "intoccabili" iniziarono ad avvicinarsi al messaggio *bahá'í* nelle aree del Madhya Pradesh, Uttar Pradesh, Andhra Pradesh e nel Gujarat; in particolare nella regione del Malwa, in Madhya Pradesh, si assistette a quelle che potrebbero essere definite delle "conversioni di massa" di interi villaggi rurali o di gran parte di essi (come Kweitiopani e Sangimanda), in cui sono stati condotti negli anni Settanta del secolo scorso degli studi accademici antropologici, a cui rimandiamo la lettura.³²⁵

³²³ «If we made the requirements too rigorous, we will cool off the initial enthusiasm, rebuff the hearts and cease to expand rapidly. The essential thing is that the candidate for enrollment should believe in his heart in the truth of Bahá'u'lláh. Whether he is literate or illiterate, informed of all Teachings or not, is beside the point entirely. When the spark of faith exists the essential Message is there, and gradually everything else can be added unto it.» da un comunicato di Shoghi Effendi del 9 luglio 1957, in Hornby Bassett Helen, a cura di, *Lights of Guidance – a Bahá'í Reference File*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 2006, sezione 243.

³²⁴ Cfr. Malviya Daya Ram, *Biographical letter from a Hindu villager*, [http://bahai-library.com/letters/daya.ram.malviya.html] visionato il 25 giugno 2008.

³²⁵ Garlington William, *The Baha'i Faith in Malwa: A Study of a Contemporary Religious Movement*, PhD dissertation, Australia National University 1975; Garlington William, *Bahá'í Conversions in*

Nel 1959 fu organizzata nei pressi di Benares una attività che prevedeva l'insegnamento della Causa in una area rurale e, nel 1961, la Mano della Causa Dr. Raḥmátu'lláh Muhájir, insieme ad altri *bahá'í* di seconda o terza generazione di origine *parsi*, ma nati in India e parlanti *hindi* come Shírín Boman, compirono i primi grandi sforzi nel campo dell'insegnamento alle masse, sotto la guida dell'Assemblea Spirituale Nazionale. In alcuni villaggi del Malwa, come già accennato, le dichiarazioni furono numerosissime, destando le opposizioni dell'Arya Samaj e dei partiti locali dell'estrema destra *hindū*. Tali movimenti iniziarono una campagna anti-bahá'í nei villaggi, presentando la nuova religione come un "Islám mascherato che avrebbe spinto forzatamente le genti a mangiare la carne della sacra mucca".³²⁶ L'assenza di un carattere militante della Fede Bahá'í ed il modo con cui essa si presentava, ovvero come un rinnovamento dello hindūismo ed un ritorno alla sua vera essenza andata perduta, portarono dal 1964 in poi ad un rilassamento dell'odio anti-bahá'í. Sottolineamo che l'assetto che assunse la Fede Bahá'í in India non fu creato *ad hoc* dall'alto, ovvero dalle istituzioni *bahá'í*; esso era già presente nella sua filosofia, ma non sviluppato prima dai credenti durante il processo di insegnamento.

Gli impegni e le attività durante gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso del Dr. Raḥmátu'lláh Muhájir in India sono dettagliatamente riportate altrove.³²⁷ Nel 1964 la moglie e vedova di Shoghi Effendi, la Mano della Causa Amatu'l-Bahá Rúhíyyih Khánum, visitò in nove mesi più di cento località in tutta l'India, tra le quali i giovani villaggi *bahá'í*, al fine di incoraggiarli e di donare loro consapevolezza e conoscenze più profonde degli insegnamenti.³²⁸

Nel 1971, dieci anni dopo i primi tentativi di avvicinamento delle masse indiane, erano presenti trecentocinquantaseimila e settecentoquarantaquattro credenti, di cui circa centomila solo nella regione del Malwa.

La crescita è continuata ininterrotta. Ad oggi, due milioni e duecentomila *bahá'í* vivono in più di diecimila località in tutta l'India. Il valore sociologico di questa ultima cifra è sicuramente discutibile, poiché non ci pare che oggi quella indiana si presenti interamente come una comunità compatta e dalla forte identità

Malwa, Central India, in "Iran East and West: Studies in Bábí and Bahá'í History", volume 2, Kalimát Press, Los Angeles 1984, pp.157-185.

³²⁶ Garlington William, *Bahá'í Conversions in Malwa, Central India*, in "Iran East and West: Studies in Bábí and Bahá'í History", volume 2, Kalimát Press, Los Angeles 1984, p.171

³²⁷ Fúrútan Muhájir Iran, *Dr. Muhajir – Hand of the Cause of God, Knight of Bahá'u'lláh*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 2005, pp. 163-220.

³²⁸ Cfr. Nakhjavani Violette, *Amatu'l Bahá visits India*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 2000.

religiosa, come ad esempio la grande comunità iraniana o, sotto altri aspetti, quella americana. Probabilmente la nuova sfida che dovrà affrontare la comunità *bahá'í* indiana sarà quella di gestire e consolidare le masse dei credenti, in bilico fra due identità religiose differenti: tale argomento ci introduce direttamente al prossimo paragrafo.

3.2. *L'incontro con lo Hindūismo e il Kalkin avatāra*

Quando il Dr. Raḥmātu'lláh Muhájir a bordo della sua jeep si diresse a fine gennaio del 1961 nel villaggio di Sangimanda, nel distretto Shajapur in Madhya Pradesh, ove si doveva svolgere una conferenza *bahá'í*, fu colto da una inaspettata ospitalità. Il villaggio era stato addobbato con pezzi di carta colorata, le donne cantavano inni devozionali nella lingua locale, gli uomini sparavano in aria dai loro fucili, mentre i bambini gridavano: “*Bahá'u'lláh ji ki jai!*” (vittoria a Bahá'u'lláh!). Il villaggio di Sangimanda era la località di provenienza del citato Kishan Lal Malviya, il quale aveva accettato il messaggio *bahá'í* meno di vent'anni prima. Alla conferenza parteciparono trecento villici, di cui duecento “divennero” *bahá'í*. L'episodio risulta essere particolarmente interessante, poiché ci introduce in un mondo *bahá'í* completamente diverso da quello che abbiamo analizzato fino ad ora. Gli abitanti dei villaggi che accolsero il messaggio *bahá'í*, giocarono un ruolo fondamentale nel rapporto più profondo che fu stabilito fra la giovane religione persiana e quella millenaria *hindū*. Prima di analizzare questo rapporto è bene chiarire che fin dall'inizio della presenza della nuova religione in India, furono gettati dei ponti fra i due differenti mondi religiosi, come dimostrano, fra altri elementi, il primo discorso di Narayenrao Vakíl alla “First All-India Bahá'í Convention” in cui Bahá'u'lláh veniva associato alla serie di *avatāra* indiani.³²⁹ Addirittura già nel pensiero delle figure storiche a fondamento della Fede veniva accettata tale dottrina³³⁰ – seppur in senso non incarnazionistico, bensì manifestativo

³²⁹ Cfr. sopra nota 281. Il concetto dello *avatāra* (discesa [di Dio] attraverso [i mondi]), può risalire al Rg Veda (X, 90) e trova il suo *locus classicus* nel Bhagavad-Gītā IV, 7-8: «Infatti, ogni volta che si verifica, o Bhārata, un declino del *dharma* e una crescita dell'*adharmā*, all'ora io genero me stesso nel mondo. Per la protezione dei buoni e la rovina dei malvagi, allo scopo di ristabilire il *dharma* io mi manifesto in ogni era cosmica.» Piano Stefano, a cura di, *Bhagavad-Gītā*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 134-135.

³³⁰ Mánikchí Šāhib chiese a Bahá'u'lláh come intendere alcune affermazioni apparentemente contrastanti di diversi testi religiosi a proposito della natura dei profeti. Fra queste citazioni egli riportò parafrasato il famoso versetto della *Bhagavad-Gītā*, IV, 7. Bahá'u'lláh gli espose in risposta parte della dottrina della progressività delle religioni e gli disse che «le diverse affermazioni

– e sia Kṛṣṇa che Buddha venivano considerate Manifestazioni di Dio; inoltre, Shoghi Effendi comunicò esplicitamente che Bahá'u'lláh fosse il ritorno di Kṛṣṇa.³³¹ Ciò che cambiò in questo momento fu l'utilizzo più consapevole da parte degli insegnanti indiani di questi elementi di connessione e, soprattutto, l'uso più abbondante di un linguaggio *hindū* nella riappropriazione di suddetti elementi da parte dei nativi indiani che accettarono la Fede Bahá'í.

Potremmo chiederci quali siano le motivazioni che spinsero un numero sempre più alto di indiani provenienti da basse caste, intoccabili o *ādivāsīn*, ad avvicinarsi al messaggio *bahá'í* in una area roccaforte dello *hindūismo* tradizionale (la regione del Malwa) ove ancora oggi, all'infuori delle comunità *bahá'í* e *hindū*, non esistono altre comunità religiose. Riteniamo che la motivazione non possa essere stata semplicemente di carattere materiale od economico, come avvenne in altri tipi di conversione di massa, poiché la comunità *bahá'í* indiana di ridottissime dimensioni e dai ristretti mezzi materiali, certo non poteva attrarre intere popolazioni. Escludiamo inoltre le motivazioni politiche, poiché l'assetto a-politico ed a-partitico della comunità si distingueva fortemente, ad esempio, da quel buddhismo politico che abbracciò Bhimrao Ramji Ambedkar. Pensiamo invece che le motivazioni che spinsero quei poveri uomini ad abbracciare un nuovo messaggio siano state tre: (i) una motivazione sociale consistente nell'idea, considerata come liberatoria e semplicemente giusta, dell'unità dell'umanità fondante l'abolizione totale delle caste e la parità degli uomini *e delle donne*; (ii) una motivazione psicologica che distingueva il processo di “conversione” *bahá'í* da tutti gli altri tipi di conversione: chi accettava il nuovo messaggio non era obbligato a, anzi non doveva, cambiare nome, vestiti, lingua, ovvero rinnegare traumaticamente il suo passato; (iii) una motivazione religiosa: per quelle popolazioni Bahá'u'lláh era venuto per dare una nuova vita alla antica tradizione *hindū* che era andata corrompendosi e fondò una unità ancora più ampia e comprendente tutte le altre comunità religiose; Bahá'u'lláh era colui che aspettavano per la loro liberazione: il *Kalkin avatāra*.³³² Per comprendere pienamente questi passaggi raccomandiamo una attenta lettura dei

menzionate dall'onorevole Šāhib devono essere viste come lettere concordi, lettere che compongono una sola parola», legittimando così la dottrina dello *avatāra*, considerata come parte di una visione più ampia. Bahá'u'lláh, *Il tabernacolo dell'unità. Le risposte di Bahá'u'lláh a Mánikchí Šāhib e altri scritti*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2007, pp.15-18.

³³¹ Cfr. capitolo I § 2.1.5.

³³² La decima incarnazione di Viṣṇu il cui scopo consiste nel porre fine all'era di ingiustizia ed ignoranza del Kali Yuga, l'era perdente ed oscura in cui staremmo vivendo. Cfr. Mahābhārata XII, 349, 37.

paragrafi precedenti nel primo capitolo di questo lavoro ove abbiamo sviscerato il tema dell'universalismo *bahá'í* e delineato il rapporto fra le diverse religioni.

L'incontro con la tradizione *hindū* determinò un cambiamento nella forma in cui si presentava la Fede Bahá'í in India. Innanzitutto si fece un uso sempre più consapevole e frequente della legittimazione della figura di Bahá'u'lláh attraverso la dottrina degli *avatāra*, identificandolo in particolare col *Kalkin avatāra* delle profezie millenaristiche. Inoltre l'uso di un linguaggio e di una simbologia *hindū* si rese più evidente. Ad esempio, la traduzione dei testi e delle preghiere dagli originali arabi o persiani fu caratterizzata da una forte sanscritizzazione dei termini religiosi, tanto da rendere difficile, se non impossibile, il riconoscimento della provenienza extra indiana dei testi in questione. Così, esemplificando, "Alláh" fu tradotto con le parole "Íśvara" o "Parameśvara" o, ancora, "Swāmī"; Bahá'u'lláh fu chiamato "Bhagavan Bahá"; innanzi ai nomi di importanti personaggi, come le Mani della Causa, venivano giustapposti titoli onorifici, ad esempio "dai santi piedi di loto". Il ricorso al simbolo del fiore di loto nell'architettura del tempio di Delhi riprodusse questa tendenza sul piano figurativo. Vennero, inoltre, creati dei *bhajans* (canti devozionali) inneggianti all'unità delle religioni e dell'uomo, rimandanti al tema dell'amore divino e del compimento delle attese millenaristiche incentrate sulla figura del *Kalkin avatāra*.³³³

Nei centri urbani i *bahá'í*, sebbene non così coinvolti in questo processo di induizzazione, cercarono di sviluppare comunque una letteratura apologetica che mirava ad armonizzare temi e dottrine *bahá'í* e *hindū*. Alcuni libri, di eterogenea rilevanza qualitativa, contenutistica e letteraria, legittimavano la figura di Bahá'u'lláh dando letture ed interpretazioni originali alle profezie degli scritti indiani; altri presentavano la religione persiana come il compimento necessario dello *hindūismo*, mentre altri ancora ne misero a confronto gli insegnamenti teologici e morali, entro una prospettiva conciliante dei diversi punti di vista. Una analisi di questi temi sarebbe qui fuori luogo, poiché ci porterebbe ad esaminare idee prettamente personali che non manifestano necessariamente il punto di vista autorevole della Fede Bahá'í, e tantomeno quello dei credenti indiani nel loro complesso. Il ricco materiale – citato in bibliografia – potrebbe costituire oggetto di

³³³ Cfr. Garlington William, *Baha'i Bhajans: An example of the Baha'i Use of Hindu Symbols*, in "Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies", volume 2, numero 1, gennaio 1998, [<http://www.h-net.org/~bahai/bhpapers/vol2/india2.htm>] visionato il 20 giugno 2008.

studio a parte, se si considerasse l'eventualità di analizzare queste particolari interpretazioni.

A partire dal 1996, sotto la guida della Casa Universale di Giustizia, tutto il mondo *bahá'í* iniziò ad adottare un sistema universale educativo sviluppatosi nel 1974 in Sud America sotto la guida dell'Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá'í della Colombia, l'Istituto Ruhi.³³⁴ Tale sistema di studio consultativo in piccoli gruppi, di approfondimento dei concetti basilari presenti nei testi *bahá'í* e di pratica di semplici attività sociali volte alla spiritualizzazione delle relazioni, fu lentamente adottato in altre comunità. È possibile che l'attuale sviluppo dell'Istituto Ruhi possa contribuire a rendere più forte l'identità religiosa dei *bahá'í* in India, ma gli eventi sono a noi troppo vicini ed ancora in fase di azione per poter essere analizzati ora.

3.3. Scuole *bahá'í* e attività di servizio sociale

Abbiamo avuto modo di vedere, nel primo capitolo di questo lavoro, come nel pensiero *bahá'í* la creazione di una società cosmopolita, multiculturale e pacifica sia interrelata alla promozione del benessere sia individuale che collettivo. All'interno della struttura di una crescente comunità che ritiene rilevante la trasformazione morale e spirituale, le attività nell'ambito dello sviluppo socio-economico sono considerate una delle espressioni dell'impegno sociale per realizzare i presupposti di una "nuova civiltà" ridestata dalle forze dello spirito.

Gli sforzi della comunità nel campo dello sviluppo socio-economico assunsero ed assumono generalmente la forma di iniziative portate avanti da piccoli gruppi di individui nelle città o nei villaggi in cui risiedono. Appena queste iniziative si evolsero, alcune crebbero fino ad assumere programmi più estesi con una permanente struttura amministrativa.

Alcuni sforzi nelle attività *bahá'í* per lo sviluppo, raggiunsero successivamente lo statuto di organizzazioni con programmi relativamente complessi. Queste attività sono incentrate sullo sviluppo sistematico delle risorse umane e hanno a che fare con la creazione di linee di azione volte a risolvere problemi di comunità locali e regionali in modo coordinato ed interdisciplinare. Incluse in questa categoria, vi sono diverse istituzioni, specialmente educative, le quali, sebbene si focalizzino su di un campo specifico, sono considerate dai *bahá'í* ricche di potenzialità miranti a

³³⁴ Sugli scopi e i metodi dell'Istituto Ruhi si consulti la seguente pagina web: [<http://www.bcca.org/services/lists/noble-creation/ruhi.html>] visionato il 3 gennaio 2009.

contribuire in maniera significativa al benessere delle comunità in cui operano, creando una cultura basata su valori come la cooperazione, la giustizia, l'unità, l'importanza del lavoro e della conoscenza, la eliminazione di pregiudizi.

Lo sviluppo, credono i *bahá'í*, non è un prodotto da essere distribuito dagli "sviluppati" ai "sottosviluppati". Piuttosto, esso è un processo nel quale gli individui e le comunità in tutte le parti del mondo, senza tener conto del livello della loro prosperità materiale, diventano i principali attori nel definire, analizzare e risolvere i loro problemi.

Sebbene molti progetti incomincino spesso a livello locale, questo non esclude la possibilità di agire seguentemente a livelli più elevati. Negli ultimi anni, la comunità *bahá'í* ha avviato campagne globali nelle aree dell'alfabetizzazione, dell'apprendimento di regole primarie per la cura della salute e dell'avanzamento dello *status* della donna, campagne portate avanti anche in India ed in aree dell'Africa e del Sud America.

Imparare ad applicare gli insegnamenti di Bahá'u'lláh per la vita individuale e collettiva costituisce lo scopo e la linfa vitale di ogni attività mirante allo sviluppo sociale ed economico. Questa cultura dell'apprendimento ha luogo a tutti i livelli e coinvolge non solo tutti i membri delle comunità *bahá'í*, quali siano le loro capacità od esperienze, ma si rivolge anche alla società nel suo insieme. Esso implica non solo studio della Parola, ma anche un sistematico e continuo processo di consultazione, riflessione, e azione designato a portare consistenti elementi di cambiamento nella società e ad essere fonte di benessere materiale, morale e spirituale.

Considereremo ora alcune delle attività sviluppatesi in India che hanno raggiunto dei livelli di istituzionalizzazione e che sono tuttora presenti sul territorio, escludendo dunque tutte quelle altre attività portate avanti da quegli uomini e quelle donne di buona volontà che forse non verranno mai ricordati. La fonte che abbiamo utilizzato per le seguenti informazioni è quella del "Bahá'í Information Centre" presso il tempio *bahá'í* di Nuova Delhi.

3.3.1. Liceo New Era, Panchgani, Maharashtra

Il Liceo New Era si trova a Panchgani, una località collinare moderna conosciuta come centro educativo, nello stato del Maharashtra. Fondata nell'agosto del 1945, questa scuola fu uno dei primi progetti educativi *bahá'í* in India. Da più di

metà secolo da quando è stata fondata, è cresciuta e fiorita, divenendo una rispettata accademia privata con studenti da tutto il mondo.

Oltre che all'istruzione accademica, la scuola ha da molto tempo dato la priorità all'educazione morale, all'attitudine di servizio verso la comunità e alla promozione dei valori sulla cittadinanza mondiale. Inoltre l'istituto è diventato un terreno di prova per i primi sforzi *bahá'í* nella promozione dello sviluppo sociale ed economico nelle aree rurali.

Negli anni Settanta ed Ottanta, la scuola iniziò gradualmente ad organizzare una serie di programmi finalizzati all'assistenza dei poveri e dei villaggi sottosviluppati nella regione. Tali programmi iniziarono con un progetto di servizio portato avanti dagli studenti. Nel corso degli anni, questi sforzi divennero più formalizzati e si svilupparono fino alla fondazione di una istituzione separata conosciuta come la "New Era Development Institute" (Istituto Nuova Era per lo Sviluppo) nel 1987, che sarà seguentemente presentato.

3.3.2. Scuola Bahá'í secondaria, Tadong, Sikkim

Locata nella zona collinare di Tadong, vicino a Gangtok, nel Sikkim, la Scuola Bahá'í Secondaria fu fondata nel 1975 per ragazze e ragazzi, ispirata dagli ideali *bahá'í* sull'educazione. Anche questa istituzione, oltre che ai contenuti disciplinari, dà molto spazio allo sviluppo morale e spirituale degli studenti, in un ambiente di reciproca tolleranza e apertura religiosa. La scuola è affiliata al Consiglio Centrale dell'Educazione Secondaria (CBSE di Delhi).

3.3.3. Istituto New Era per lo sviluppo, Panchgani, Maharashtra

L'Istituto New Era per lo Sviluppo è un centro *bahá'í* di ricerca ed insegnamento locato a Panchgani, nel Maharashtra. Si è evoluto da una serie di iniziative locali che cominciarono con il liceo New Era nel 1975 e fu formalmente stabilito come un centro di insegnamento nel 1987. La sua visione, i suoi programmi, le metodologie di lavoro e le sue regole sono tutte derivate dagli insegnamenti della Fede Bahá'í. È dunque aperto a persone provenienti da ogni tipo di contesto culturale e religioso. L'Istituto NEDI (New Era Development Institute) cerca di fornire agli studenti le capacità e le abilità pratiche e teoriche per lo svolgimento di una professione, non solo per il proprio personale sostentamento, ma nell'ottica del servizio comunitario.

La primaria attività del NEDI è costituita da un programma di insegnamento professionale integrato (Integrated Vocational Training Programme) composto da un *curriculum* di base dai molteplici aspetti e da una pratica professionale che varia da corso a corso. Il *curriculum* mira allo sviluppo personale degli studenti verso un miglioramento della propria relazione con se stessi e con gli altri. Il NEDI impegna il suo personale e gli studenti nella vita di un largo numero di comunità nelle immediate vicinanze. In questo modo gli allievi hanno la possibilità di sperimentare innovativi approcci allo sviluppo comunitario. L'apprendimento prevede dunque una traduzione pratica di servizio sociale. Il successo dei programmi del NEDI ha permesso di lanciare attività, al di fuori del suo territorio, nei seguenti stati: Gujarat, Manipur, Sikkim e Madhya Pradesh.

3.3.4. Scuola Rabbani, Susera, Gwalior, Madhya Pradesh

Locata a Susera, vicino a Gwalior, nel Madhya Pradesh, la Scuola Rabbani fu fondata nel 1977. Il suo scopo è quello di fornire ai giovani abitanti delle aree rurali abilità accademiche e pratiche per lo sviluppo, combinando gli insegnamenti morali con l'orientamento al servizio per la società. Il campus è locato in una fattoria di 72 acri dove più di duecento studenti di sesso maschile coltivano parte del loro cibo quotidiano e praticano altre abilità agricole, come l'allevamento di polli e la produzione di latte e suoi derivati. Ispirata dagli insegnamenti *bahá'í* sull'unicità del genere umano, la scuola ospita docenti e studenti provenienti da diversi contesti religiosi ed economici dell'India e del Nepal, i quali imparano a lavorare insieme. L'ethos *bahá'í* educativo combinato con il servizio alla comunità in generale, si riflettono nel continuativo servizio ai villaggi vicini. Nel corso degli anni, la scuola e i villaggi sono diventati compagni in molti sforzi per lo sviluppo delle comunità, tra i quali vi sono stati la fondazione di scuole primarie assistite dal personale e dagli studenti della Rabbani, programmi di alfabetizzazione, iniziative sulla salute nelle comunità, commercio forestale.

3.3.5. Istituto Bahá'í Professionale per donne rurali, Indore, Madhya Pradesh

L'Istituto Bahá'í Professionale per le Donne Rurali fu fondato ad Indore, nel Madhya Pradesh, nel giugno del 1985. Nel corso degli anni, ha sviluppato un *curriculum* molto ampio che cerca di rafforzare le donne fornendo loro le conoscenze e le capacità necessarie per migliorare le loro vite, quelle delle loro famiglie e delle

comunità ove vivono. Adottando un approccio olistico allo sviluppo sociale ed economico, l'istituto offre corsi a lungo e a breve termine in alfabetizzazione, salute, ambiente e in abilità professionali come il ricamo, la pittura, la tessitura, la vendita di frutta e verdura, e la produzione di vari utensili per la casa.

L'istituto organizza seminari per gruppi di donne e per i membri del villaggio Gram Panchayat su tematiche quali la sensibilizzazione di genere, l'importanza dell'educazione delle ragazze-madri, la salute e l'igiene. Il rafforzamento delle donne tribali attraverso lo sviluppo di capacità di comando e la comprensione del ruolo vitale che le donne giocano nella società, sono attività integrate nel *curriculum* dell'istituto. Come riconoscimento dei notevoli risultati ambientali nello sradicamento del verme guinea da trecentodue villaggi nel distretto del Jabhua, l'istituto fu eletto fra i "Global 500 Roll of Honour" dal Programma Ambientale delle Nazioni Unite all'incontro mondiale tenutosi a Rio de Janeiro nel 1992. Dal 1994, è stato inserito negli elenchi degli archivi dell'UNESCO come uno degli ottantuno progetti di successo di educazione di base nei paesi in via di sviluppo.

CAPITOLO III. IL TEMPIO DI LOTO: ESPERIENZA SUL CAMPO

1. Significato spirituale e sociale del *Mashriqu'l-Adhkár*

Il termine “*Mashriqu'l-Adhkár*”, “l’Oriente della Rimembranza [di Dio]”, identifica il complesso di edifici dallo scopo filantropico al cui centro si situa il tempio *bahá’í*, una fra le più importanti istituzioni della religione di cui ci stiamo occupando e a cui, più specificatamente, si applica la designazione di “*Mashriqu'l-Adhkár*”. È possibile trovare tale termine, negli scritti e nel linguaggio dei membri della comunità, applicato anche ad incontri a carattere devozionale, soprattutto in riferimento a momenti collettivi di preghiera all’alba. Prima di trattare l’argomento del tempio *bahá’í* del subcontinente indiano, conosciuto generalmente in India sotto l’espressione di “*Lotus Temple*” o “*Kamal Mandir*” (il “Tempio di Loto”) a causa delle sue fattezze architettoniche, vorremmo brevemente soffermarci sul significato spirituale e sociale della istituzione in questione, così come emerge dalle fonti scritturali primarie che abbiamo analizzato (§ 1.1.). Sarà pure utile soffermarsi brevemente sul significato che può assumere la preghiera nella vita devozionale *bahá’í* (§ 1.2.) e, infine, sul significato simbolico che fa da sfondo al tempio, segno terreno di realtà divine (§ 1.3.).

1.1. Il tempio *bahá’í*

Nel *Kitáb-i-Aqdas* troviamo l’ingiunzione di costruire in modo dignitoso in ogni terra, sia nei villaggi che nelle città, luoghi adibiti alla preghiera, al ricordo e alla lode di Dio:

«O gente del mondo! Costruite nel nome di Colui Che è il Signore di tutte le religioni case di culto in tutte le terre. Fatele quant’è possibile perfette nel mondo dell’essere e adornatele con ciò che è confacente e non con immagini ed effigi. Indi, con radiosità e con gioia, celebratevi la lode del vostro Signore, il

Più Compassionevole. In verità, al Suo ricordo l'occhio si allietta e il cuore si colma di luce.»³³⁵

Possiamo affermare che un duplice scopo sottende all'esistenza del *Mashriqu'l-Adhkár*. Quello eminentemente spirituale consiste nel dedicare uno spazio sacro esclusivo alla menzione e alla lode del Divino, l'altro di natura più collettiva consiste nel creare, vivificare e rinforzare i legami sociali attraverso la devozione ed il servizio:

«Sebbene alle apparenze esteriori sia solo una struttura materiale, il *Mashriqu'l-Adhkár* ha tuttavia un effetto spirituale: esso forgia vincoli d'unità fra cuore e cuore ed è centro di raccolta per le anime umane. Ogni città dove, ai tempi della Manifestazione, fu costruito un tempio, otteneva sicurezza e costanza e pace, perché quegli edifici erano dedicati alla perpetua glorificazione di Dio, e solo nel rimembrare Iddio il cuore può trovare pace. Benevolo Iddio! L'edificio della Casa di Adorazione ha una possente influenza su ogni fase della vita.»³³⁶

Per quanto concerne la struttura architettonica, ogni tempio *bahá'í* è diverso dall'altro. Alcuni elementi architettonici sono ricorrenti, altri previsti dalle scritture. Il tempio deve essere circondato da giardini e fontane, deve avere nove porte o portali e nove vie conducono ad esso. La struttura della sala di culto deve essere di forma circolare e spesso è sovrastata da una cupola. Vedremo in un paragrafo successivo il significato simbolico di suddetti elementi (§ 1.3.).

Nei luoghi di culto *bahá'í* nessun immagine è permessa, non vi sono pulpiti, non si celebrano rituali né possono essere proferiti sermoni o discorsi. Solo la Parola della Manifestazione può essere ivi pronunciata, attinta dalle Sacre Scritture dell'umanità e ascoltata dai presenti in una atmosfera di rispettoso e attento silenzio. Possono venire organizzati durante la giornata dei momenti durante i quali il silenzio assoluto del tempio viene colmato dai canti dei versetti divini dei servizi devozionali che vengono offerti ai visitatori. Il tempio *bahá'í* è un luogo sacro i cui portali sono spalancati ad ogni essere umano e non è uno spazio religioso ove si celebrano liturgie particolari o culti prestabiliti. Il tempio è un luogo di preghiera e meditazione per le persone di tutte le religioni, di ogni ceto sociale od economico, di ogni cultura, di ogni etnia o nazione. La sola condizione richiesta a colui che vi è entra è

³³⁵ Bahá'u'lláh, *Il Kitáb-i-Aqdas. Il Libro Più Santo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1995, versetto 31.

³³⁶ 'Abdu'l-Bahá, *Antologia*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2001, sezione 60, pp. 96-97.

semplicemente quella di mantenere il silenzio totale: addirittura parlare a bassa voce non è permesso. Ogni essere umano può entrare liberamente nel tempio e comunicare direttamente col proprio Creatore, nell'intimità del proprio cuore, attraverso le forme che egli conosce oppure può scegliere di praticare la meditazione silenziosa. Ogni visitatore può permanere all'interno del tempio per quanto tempo egli ritenga necessario. Dalle precedenti riflessioni risulta evidente che il ruolo del luogo di culto all'interno della religione *bahá'í* appare essere alquanto diverso da quello svolto in altre confessioni religiose. In particolare, Shoghi Effendi sottolinea fortemente, in una lettera redatta nel 1929, che, anche nel corso dei secoli, all'interno del tempio *bahá'í* non si debbano cristallizzare alcune forme di devozione o modalità di culto particolari, in quanto il tempio è dedicato a tutti coloro che «in a serenely spiritual atmosphere, [...] discarding forever the trappings of elaborate and ostentious ceremony, are willing worshippers of the one true God»³³⁷. Sempre nel contesto della lettera sopra menzionata, il Custode della Fede Bahá'í afferma che il *Mashriqu'l-Adhkár* non solo non accoglie al suo interno lo spettacolo di una sincretica accozzaglia di riti differenti provenienti da diversi mondi religiosi, ma non ne prevede lo svolgimento di alcun tipo.

Il *Mashriqu'l-Adhkár* costituisce anche un complesso di istituzioni sociali ed umanitarie. È previsto che il tempio sia l'elemento architettonico centrale di una serie di edifici, quali «un ospedale, una farmacia, un ostello per i viaggiatori, una scuola per gli orfani e un'università per studi avanzati»³³⁸ i quali servizi offerti indiscriminatamente a tutti sono atti a portare «relief for the suffering, sustenance to the poor, shelter to the wayfarer, solace to the bereaved, and education to the ignorant»³³⁹. La comunità non è ancora abbastanza grande numericamente per poter permettersi di sostenere queste importanti strutture, considerando che qualsiasi attività *bahá'í* è autofinanziata dalle contribuzioni spontanee dei credenti e che non è considerata lecita nessuna forma di raccolta fondi, in quanto tali contribuzioni devono essere libere e volontarie e non è permesso nel modo più assoluto accettare donazioni di qualsiasi tipo dall'esterno della comunità. Tuttavia, numerose attività filantropiche, educative e culturali vengono ora svolte a partire dal centro di raccoglimento sociale costituito dal tempio. Ciò sta a significare che la vita sociale e

³³⁷ Lettera di Shoghi Effendi del 25 ottobre 1929 in *The Bahá'í World*, volume XX, preparato sotto la supervisione della Casa Universale di Giustizia, Bahá'í World Centre, Haifa 1998, pp. 729-730.

³³⁸ 'Abdu'l-Bahá, *Antologia*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2001, sezione 64, p. 100.

³³⁹ Lettera di Shoghi Effendi del 25 ottobre 1929 in *The Bahá'í World*, volume XX, preparato sotto la supervisione della Casa Universale di Giustizia, Bahá'í World Centre, Haifa 1998, p. 729.

anche la ricerca scientifica, devono venir primariamente vivificate da una vita ed una attitudine spirituali. L'esistenza di un elemento centrale, il tempio, di una serie di edifici fondamentali per il benessere e lo sviluppo della civiltà, simboleggia l'insegnamento *bahá'í* che interiorizzazione ed estrinsecazione dei valori spirituali sono due momenti fondamentali e complementari della vita dell'uomo: nessun servizio sociale potrà essere condotto a buon fine senza la pace, la serenità e le energie dello spirito, così come nessun uomo potrà pretendere di considerarsi veramente spirituale se non metterà al servizio della società la consapevolezza e lo stato interiore che ha acquisito.

1.2. La preghiera come "rimembranza-di-ciò-che-è"

Per comprendere appieno gli scopi eminentemente spirituali e non liturgici³⁴⁰ di un luogo dedicato alla sola rammemorazione del Divino, sarebbe opportuno soffermarsi su che cosa si intenda col termine "preghiera" nel mondo religioso di cui ci stiamo occupando.³⁴¹ Con questo termine generico si fa riferimento a quattro distinte pratiche: *du'á* (la preghiera petizionale, la supplica del cuore), *munáját* (l'intima conversazione con Dio), *namáz* (la preghiera rituale, giornaliera e obbligatoria) e *dhikr* (la ripetizione, mentale o vocale, di uno o più attributi di Dio). Nella Fede Bahá'í tutte queste pratiche sono contemplate e possono essere offerte a Dio nel tempio. Non è questa la sede per trattare ampiamente una tema vasto come quello della preghiera nella religione *bahá'í*, quello che vorremmo brevemente mettere in luce ora è la dimensione di ritorno-a-ciò-che-è, in questo senso di rammemorazione e di ricordo, che sottende ad ogni forma di preghiera *bahá'í*.³⁴² Una caratteristica che accomuna tutte le pratiche menzionate sopra, è quella di riattualizzare nell'interiorità dell'uomo la Presenza Divina, la quale, ben lungi dallo scomparire temporaneamente dall'essenza dell'esistenza (senza la quale gli universi sprofonderebbero nel nulla più assoluto), deve essere riportata alla superficie della percezione consapevole dell'uomo a livello esistenziale. La preghiera viene

³⁴⁰ Chi scrive non vuole intendere che una pratica liturgica escluda la spiritualità, ma vuole semplicemente affermare che il tempio *bahá'í* risponde all'esigenza spirituale dell'uomo di comunicare col proprio Creatore, senza passare attraverso una mediazione liturgica.

³⁴¹ Cfr. Walbridge John, *Prayer and worship*, [http://bahai-library.com/encyclopedia/prayer.html] visionato il 20 ottobre 2008.

³⁴² Cfr. White Christopher, *Searching for God in time and memory: an examination of Bahá'í prayer as "remembrance"* in "Baha'i Studies Review", volume 7, 1997, [http://bahai-library.com/articles/white.remembrance.html#N_11_] visionato il 20 ottobre 2008.

concepita non tanto come una ritualità esteriore da compiere, quanto come uno stato, una condizione dell'anima qualificata dagli attributi della dolcezza, della consapevolezza, della comunione con Dio e dell'amore. Al di là delle parole, delle lettere e dei suoni che vengono emessi durante il suo proferimento, la preghiera innalza l'uomo, quando il suo cuore è totalmente orientato solo a Dio, a nuovi mondi e a nuove dimensioni percettive:

«Chi recita i versetti del Misericordiosissimo con i più melodiosi accenti ne percepirà cose alle quali i regni della terra e del cielo non potranno mai paragonarsi. Ne aspirerà il divino aroma dei Miei mondi, mondi che oggi nessuno può percepire eccetto coloro cui è stata conferita la visione da questa sublime, venusta Rivelazione. Di: Questi versetti innalzano i cuori che sono puri a quei mondi spirituali che parole non possono descrivere né allusioni lasciar intendere. Benedetti coloro che danno ascolto.»³⁴³

Ogni forma di preghiera viene concepita come uno stato particolare dell'essere: quando l'uomo prega si innalza ad uno stato superiore alla sua condizione di uomo: svelando la coltre dell'ego che lo separa dall'Amato, egli vede in se stesso ciò che è. L'uomo percepisce allora qualcosa dell'Infinito che si riflette nella realtà più intima del suo essere:

«Il dovere che Tu hai imposto ai Tuoi servi di esaltare al massimo la Tua maestà e la Tua gloria non è che un segno della Tua grazia verso di loro, perché possano ascendere allo stadio conferito al loro più intimo essere, lo stadio della conoscenza di se stessi.»³⁴⁴

Quando l'uomo prega diviene in contatto con ciò che è veramente, recupera il suo stato essenziale e si distacca dalla sua condizione esistenziale. L'uomo rimembra l'Essere Antico che si era dimenticato, che è ed era sempre presente, immutato e immutabile, ma silente. L'essere umano nella condizione di preghiera rammenta quel Patto Eterno che ha stipulato Dio con la Sua creazione: il Patto dell'Amore che consiste, da una parte, nella garanzia che sempre Dio rivelerà la Sua grazia e, da parte dell'uomo, nell'obbligo di rispettare le Leggi ed i Decreti Divini. La preghiera

³⁴³ Bahá'u'lláh, *Il Kitáb-i-Aqdas. Il Libro Più Santo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1995, versetto 116.

³⁴⁴ Bahá'u'lláh, *Spigolature dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, tradotto e compilato da Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002, sezione I, paragrafo 5.

rivela dunque all'uomo il suo posto nell'universo e lo porta ad attuare una condizione di umiltà e sottomissione innanzi all'Altissimo.

Una ultima riflessione a riguardo della preghiera così come è intesa negli scritti *bahá'í*, riguarda la considerazione che essa, essendo uno stato dell'anima piuttosto che un qualcosa da pronunciare o da richiedere a Dio, sia e debba essere attuabile sempre, in ogni circostanza. In particolare arti, scienze e mestieri sono considerate preghiere innalzate al Divino, se vengono svolte con attenzione, consapevolezza e spirito di servizio per l'umanità.

L'unica pratica che i credenti in Bahá'u'lláh sono chiamati a compiere nel tempio consiste nella preghiera all'alba:

«Benedetto colui che all'alba s'incammina verso il *Mashriqu'l-Adhkár*, con il pensiero rivolto a Dio, assorto nel Suo ricordo, implorando il Suo perdono e che, dopo esservi entrato, si siede in silenzio ad ascoltare i versetti di Dio, il Sovrano, il Possente, il Lodatissimo. Di: Il *Mashriqu'l-Adhkár* è ogni edificio, eretto in città o villaggi per celebrare la Mia lode. Tale è il nome con cui è stato designato davanti al trono della gloria, se foste di coloro che comprendono.»³⁴⁵

Importanti elementi della preghiera all'alba sono dunque rivolgere la mente verso Dio e riempirla del Suo ricordo, esaminare se stessi e la propria condotta e chiedere perdono a Dio nel proprio cuore per gli errori commessi violando la Sua legge e, infine, il silenzio e l'attento ascolto dei versetti divini ivi cantati.

1.3. Il simbolismo del *Mashriqu'l-Adhkár*

Il simbolismo che soggiace al *Mashriqu'l-Adhkár* è quello della Manifestazione di Dio e della Sua legge. «Temples are symbols of the Reality and Divinity of God – that is, the Manifestation of God is the real divine Temple and Collective Center of which the Church is a symbol.»³⁴⁶ Il tempio, oltre ad essere simbolo del vero Tempio, ovvero della Manifestazione di Dio, è una realtà terrena e fisica che richiama alla mente del credente la medesima funzione che svolgono il Profeta e, di conseguenza, la Sua Legge: la funzione di essere centri collettivi e rigeneranti le

³⁴⁵ Bahá'u'lláh, *Il Kitáb-i-Aqdas. Il Libro Più Santo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1995, versetto 115.

³⁴⁶ 'Abdul'Bahá, *Tablets and addresses of 'Abdul'Bahá* in "Bahá'í Year Book 1925-1926", prepared under the supervision of the National Spiritual Assembly of the United States and Canada with the approval of Shoghi Effendi, Bahá'í Publishing Trust, Wilmette 1926, reprinted 1980, p. 59.

potenzialità dell'esistenza. Adunarsi collettivamente in raccoglimento e comunione con il Creatore nel tempio simboleggiante la Sua Manifestazione, significa per i *bahá'í* rammemorarsi del legame che li unisce tutti ed essere rinvigoriti dalla consapevolezza che lo spirito crea i più forti e stabili legami sociali.

Il Profeta, centro focale in cui l'Infinito si rispecchia, emana una Legge la quale abbraccia tutto e tutti, così come tutti, all'interno del tempio, sono sovrastati da una unica cupola. Inoltre, diverse vie conducono al tempio, così come diverse sono le nazionalità, le religioni, le attitudini e le potenzialità dei credenti che accorrono a Lui. I credenti, giungendo a Lui, sono considerati tutti dello stesso rango e ugualmente servi dell'unico Signore, così come a tutti all'interno del tempio viene data la medesima importanza spaziale grazie alla sua pianta circolare.

Il tempio ricorda ai visitatori che una è la Legge che ha condotto tutti loro, in unità e concordia, a quell'unico centro devozionale:

«The real Temple is the very Law of God, for to that all humanity must resort, and that is the center of unity for all mankind. That is the Collective Center. That is the cause of accord and unity of the hearts. [...] Temples are symbols of that unifying force, in order that when the people gather there, in a given edifice of God, they may recall the fact that the Law has been revealed for them and that the Law is to unite them.»³⁴⁷

Altre connessioni fra il tempio ed il Profeta si instaurano grazie ai rispettivi nomi e alla simbologia del numero nove. Innanzitutto, il termine “*Mashriqu'l-Adhkár*”, “Oriente della rammemorazione [di Dio]” potrebbe essere pienamente applicato anche alla Manifestazione di Dio, poiché Essa altro non è che Tempio umano in cui sorge limpidissima la Presenza del Divino che si manifesta nel mondo e nella storia; altro non è che luogo di rivelazione in cui albeggia il ricordo (*dhikr*, plurale *adhkár*) dell'Assoluto. Per quanto riguarda la simbologia del numero nove, molti elementi del tempio (ad esempio le fontane, le vie, i portali) vengono ripetuti nove volte rimandando così alla figura di Bahá'u'lláh in particolare, in quanto secondo la scienza numerologica araba (chiamata *abjad*), che connette ad ogni lettera

³⁴⁷ ‘Abdul’Bahá, *Tablets and addresses of ‘Abdul’Bahá* in “Bahá’í Year Book 1925-1926”, prepared under the supervision of the National Spiritual Assembly of the United States and Canada with the approval of Shoghi Effendi, Bahá’í Publishing Trust, Wilmette 1926, reprinted 1980, p. 60.

un valore numerico, la parola “bahá’” ha valore nove.³⁴⁸ Il nove è inoltre simbolo di completezza ed unità, in quanto è la più alta cifra semplice che comprende tutte le altre cifre.

Da questo simbolismo e parallelismo fra il tempio e la Manifestazione di Dio derivano due elementi importanti della vita religiosa del bahá’í. Innanzitutto si deducono la riverenza richiesta e lo stato di umiltà suggerito da mantenere all’interno del tempio, poiché entrare in esso significa per il credente entrare alla presenza del suo Signore. Secondariamente, permanere nel tempio, ovvero alla presenza della Manifestazione di Dio o di Bahá’u’lláh in particolare, significa per il credente rigenerarsi e rinnovarsi alla luce vivificante della Sua saggezza e della Sua Legge e sotto il Suo influsso ricreativo³⁴⁹. Vi è uno scritto di Bahá’u’lláh, chiamato *Súriy-i-Haykal*, la Sura del Tempio, che suggerisce l’immagine di colui che rivolgendosi al Tempio Divino (ovvero il Profeta) diviene, attraverso giochi di rispecchiamento, anche lui ricettacolo di luce celeste; la Luce Divina riflessa nello Specchio del mondo si riflette ancora nello specchio del cuore del credente:

«O Petto di questo Tempio! In verità, abbiamo fatto sì che tutte le cose rispecchiassero la Tua realtà e che Tu rispecchiassi il Nostro Essere. Effondi dunque sul petto di tutte le cose create gli splendori della luce del Tuo Signore, sì che siano liberate da ogni allusione e limitazione. Così l’Astro della saggezza ha brillato sull’orizzonte della Penna dell’Eterno Sovrano. Benedetti coloro che lo percepiscono! Per te abbiamo creato altri petti santificati e a te li faremo ritornare, in segno della Nostra grazia verso di te e verso i Nostri servi favoriti. Fra non molto per te porteremo all’esistenza uomini dal petto santificato e illuminato, che non attesteranno altro che la Mia bellezza e non mostreranno altro che la fulgida luce del Mio sembiante. In verità, essi saranno gli specchi dei Miei Nomi fra tutte le cose create.»³⁵⁰

Infine, vorremmo brevemente accennare al significato esoterico che Bahá’u’lláh riconosce alle lettere della parola “haykal”, “tempio”: “Há” di *Huvíyyah* (Essenza della Divinità), “Yá” terza lettera di *Qadír* (Onnipossente), “Káf” di *Karím*

³⁴⁸ La parola *bahá’* è composta da tre o quattro lettere (ricordiamo che in arabo e in persiano le vocali brevi non vengono scritte e dunque non tenute in considerazione nella scienza numerologica): (i) “B” [valore 2], (ii) “H” [valore 5], (iii) “A” [valore 1] e (iv), se contiamo la *hamza* finale, ‘ [valore 1]. Il valore numerico (*abjad*) complessivo della parola è dunque nove: 2+5+1+1 = 9.

³⁴⁹ Cfr. Bahá’u’lláh, *Gli inviti del Signore degli Eserciti – Tavole di Bahá’u’lláh*, Casa Editrice Bahá’í, Roma 2002, versetto 13, p. 7.

³⁵⁰ *Ibidem*, versetto 64, p. 30.

(Munificentissimo) e “Lám” terza lettera di *Faql* (Grazia).³⁵¹ Ciò sta ad indicare che la Manifestazione di Dio, in quanto Tempio (*haykal*) Vivente che custodisce nella realtà del Suo cuore il Santissimo ed in quanto Specchio dell’Essenza Divina (*huvíyyah*), è investita primariamente degli attributi della Onnipossanza (*qadír*), della Munificenza (*karím*) e della Grazia (*faql*), attributi che operano attivamente in maniera differente e complessa in relazione alla Sua creazione e, in particolare, ai Suoi servi.³⁵²

2. Il Tempio di Loto di Nuova Delhi

In questo paragrafo avremo modo di soffermarci sulle caratteristiche e sulla natura del tempio *bahá’í* indiano di Nuova Delhi. Forniremo informazioni sulla sua struttura, costruzione ed organizzazione (§ 2.1.), sul significato mistico della figura del loto negli scritti *bahá’í* (§ 2.2.) e, infine, sul cosiddetto simbolo del “Più Grande Nome”, unico simbolo presente all’interno del tempio indiano, incastonato al centro della alta cupola (§ 2.3.).

2.1. Costruzione, struttura ed organizzazione del *Mashriqu’l-Adhkár* indiano

Il tempio *bahá’í* di Nuova Delhi fu l’ultimo, almeno fino ad oggi, di una serie di otto templi chiamati templi-madre, che furono costruiti dalla comunità *bahá’í* in ogni continente. Sotto l’egida di Shoghi Effendi cinque appezzamenti di terreno furono comprati nel 1953 a sud di Nuova Delhi in una regione chiamata Bahapur (che significa “città di Baha” in *hindi* senza che ci sia alcuna previa connessione fra questa regione della città e la Fede Bahá’í) allo scopo di erigervi nel futuro un tempio *bahá’í*. I centocinquemila metri quadrati di terreno furono acquistati grazie agli sforzi ed ai sacrifici di un umile credente, Ardishír Rustampúr di Hyderabad, che dedicò i risparmi di una vita intera alla causa del tempio. Nel 1976 l’Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá’í dell’India iniziò a pianificare la sua futura costruzione e la comunità mondiale *bahá’í* iniziò a contribuire volontariamente per sostenerne le spese. I lavori cominciarono nel 21 aprile del 1980 e durarono circa sei anni, dopo i quali il tempio fu terminato ed inaugurato il 24 dicembre del 1986, con

³⁵¹ Ricordiamo che le vocali brevi non vengono rappresentate graficamente, quindi non calcolate nell’*abjad*.

³⁵² *Ibidem*, versetti 37-50, pp. 18-23.

una cerimonia di apertura a cui presenziarono ottomila *bahá'í* da centoquattordici paesi differenti. L'architetto fu il signor Fariburz Şahbá, un giovane canadese di origine iraniana, avente solo ventotto anni quando la Comunità Bahá'í gli chiese di progettare il tempio del subcontinente indiano. Egli viaggiò per un anno in tutta l'India per trovare ispirazione ed idee sulla forma da adottare per il tempio: cercava un simbolo che potesse al contempo riconnettersi con la millenaria esperienza religiosa della terra indiana ed esprimere il concetto *bahá'í* di progressività ed unità delle religioni. Fariburz Şahbá constatò che in India il fiore di loto era un elemento decorativo e simbolico ricorrente nei luoghi di culto hindū, musulmani, cristiani, buddhisti, sikh e jaina e, allo stesso tempo, si trovavano dei riferimenti al fiore in questione negli scritti *bahá'í*. Così, egli decise che il *Mashriqu'l-Adhkár* del subcontinente indiano sarebbe stato un enorme loto semi-aperto di marmo bianco e che la struttura che avrebbe eretto, a tre corolle concentriche, una interna all'altra e di nove petali ciascuna, sarebbe stata simbolo dei tre principi cardini del pensiero *bahá'í*: l'unità dell'umanità, l'unità delle religioni e l'unità di Dio. Ottocento furono complessivamente i lavoratori che contribuirono all'erezione del tempio, molti dei quali furono *bahá'í* che volontariamente offrirono il loro gratuito servizio.

Il tempio possiede una struttura in legno rinforzata da cemento armato e una sovrastruttura in pannelli di marmo bianco, di provenienza greca e tagliato in Italia. L'intera struttura si innalza fino a quaranta metri di altezza a partire da una base in pietra rossa su cui appoggia ed occupa una area all'incirca di ventimila metri quadrati. I nove petali più interni raggiungono una altezza di circa trentacinque metri a partire dal "podio" in pietra rossa, la corolla intermedia si innalza fino a ventitre metri circa mentre la corolla più larga, che costituisce anche l'entrata al tempio presso i nove portali che si creano alla base sotto gli archi formati da ciascun petalo, è alta poco meno di otto metri. La sala centrale di culto a pianta circolare, che rappresenta il *sanctum sanctorum* del tempio, possiede un diametro di trentacinque metri e può accogliere milletrecento persone sedute sulle panchine in legno e marmo bianco, disposte a semicerchi e ornate tutte da stilizzate forme floreali che ricordano il loto. Disposti sulla circonferenza della sala di culto, nove archi a intervalli angolari di quaranta gradi sostengono tutto il peso della sovrastruttura. La parte interna della cupola suggerisce la forma della parte più intima di un fiore e rappresenta l'incontro delle nove punte dei nove petali della corolla più alta. I petali incontrandosi alla cima della cupola, formano una stella a nove punte da cui entra la luce solare e al cui

centro è posizionato il simbolo del “Più Grande Nome”. Nove piscine circondano il tempio e alludono alla forma di nove foglie aperte al cui centro emerge il fiore di loto. Le nove piscine furono concepite come elementi di ornamento per aumentare la bellezza del luogo, ma anche allo scopo di rinfrescare l’aria all’interno della sala di culto durante le calde giornate estive attraverso un sistema di ricambio naturale dell’aria che permette di sprigionare il calore fuori dal tempio, conducendo l’aria calda verso l’alto, e di incanalare all’interno del tempio l’aria più fresca che aleggia sulle acque delle nove piscine. La seguente immagine mostra le fattezze esterne del tempio viste dall’alto:

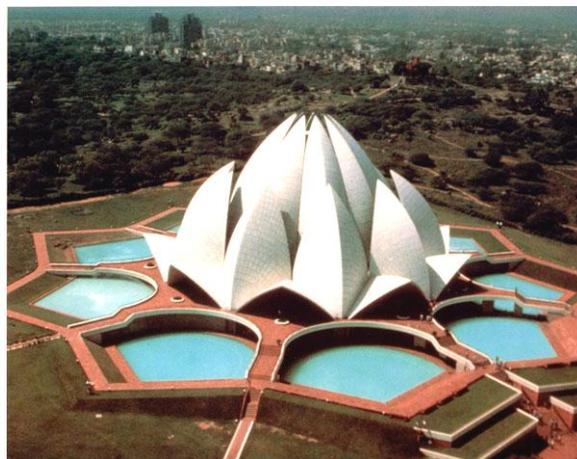


Figura 3. Il tempio bahá'í di Nuova Delhi.

Sottostanti il tempio, prima di accedere alle scalinate principali che conducono agli ingressi, si trovano la biblioteca, una sala conferenze ed alcuni uffici amministrativi destinati principalmente all’organizzazione e alla manutenzione della struttura. Tutti gli edifici che si trovano nell’area del tempio furono volutamente concepiti in modo di armonizzarsi nel contesto dei giardini, affinché l’unica struttura ben visibile fosse il *Mashriqu’l-Adhkár*: nel complesso del tempio non vi sono insegne, manifesti, colori o elementi architettonici che possano disturbare la serenità dell’esperienza visiva del visitatore.

Antistante il *Mashriqu’l-Adhkár*, esattamente al polo opposto nella via che conduce dall’area di ingresso al tempio, si trova il “Bahá’í Information Centre”, una struttura semi-visibile la cui superficie viene in gran parte ricoperta da verde erba. Tale edificio fu concepito per poter offrire ai visitatori informazioni sulla Fede Bahá’í e la sua storia, sugli altri templi *bahá’í* e sui progetti di sviluppo socio-economico condotti dalla comunità sia in India sia a livello mondiale. Vengono

offerte informazioni anche sugli aspetti tecnico-architettonici dei lavori di costruzione del tempio indiano. In questo centro si può assistere a delle proiezioni sulla vita di Bahá'u'lláh, su alcuni principi della Fede Bahá'í e ancora sulla costruzione del tempio. All'interno del centro vi sono, inoltre, una capiente sala che frequentemente ospita concerti e conferenze e uno spazio adibito alla vendita di letteratura religiosa *bahá'í* in numerose lingue.

Un ruolo molto importante per l'organizzazione delle attività e dei servizi del tempio viene giocato dai volontari *bahá'í*, provenienti da ogni continente e di qualsiasi *background* culturale, i quali gestiscono primariamente il flusso dei visitatori e permettono che l'esperienza spirituale sia per tutti garantita, contribuendo a mantenere l'ordine e la dignità del luogo sacro. La figura e le funzioni del volontario o "*temple guide*" furono elaborate dallo stesso Shoghi Effendi nei suoi scritti.³⁵³ I volontari del tempio indiano si occupano, ad esempio, di raccogliere ordinatamente le scarpe dei visitatori prima che questi percorrano la scalinata che conduce alla sala di culto; danno il benvenuto a mani giunte, in inglese e in *hindi*, ai visitatori prima di accoglierli all'interno, provvedendo loro informazioni minime sul luogo di devozione e meditazione silenziosa rivolte all'unico Dio; chiedono gentilmente a tutti di spegnere cellulari, di provvedere alla cura dei loro bambini e di rispettare coloro che pregano mantenendo il silenzio assoluto. Nel tempio vengono organizzate delle sessioni di preghiera durante le quali vengono recitati o cantati, da i volontari che prestano servizio, passi tratti dalle Sacre Scritture delle grandi religioni. Una altra funzione che svolgono i volontari è quella di provvedere informazioni, con tatto e gentilezza, a coloro che richiedono ragguagli sugli insegnamenti di Bahá'u'lláh. Secondo la volontà espressa dalla Casa Universale di Giustizia, non è permesso per le guide del tempio insegnare la Fede, ma solo rendere edotti i visitatori delle informazioni che loro stessi richiedono. Solitamente, se un visitatore mostra interesse ad approfondire gli insegnamenti della Fede Bahá'í, viene messo in contatto, attraverso il Bahá'í Information Centre, coi *bahá'í* abitanti nei pressi della sua regione di provenienza o viene introdotto ad alcune attività locali o, ancora, invitato a recarsi alla biblioteca del tempio per poter svolgere una sua personale ricerca. Questa prassi si fonda sulla volontà di adoperarsi affinché il tempio sia mantenuto come un luogo di pura devozione. La vita dei volontari che vivono nell'area del *Mashriqu'l-Adhkár* in un dormitorio a loro adibito per un periodo di

³⁵³ Cfr. Hornby Bassett Helen, a cura di, *Lights of Guidance – a Bahá'í Reference File*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 2006, sezioni 2067-2071, pp. 611-612.

tempo specifico, solitamente da un minimo di un mese ad massimo di un anno, è incentrata sulla preghiera, il servizio, lo sviluppo di qualità morali e spirituali quali la pazienza, la dedizione a Dio e la capacità di stare armoniosamente insieme ad altri esseri umani aventi differenti attitudini e origini culturali.

2.2. Riferimenti ai significati simbolici del “loto”

In questo paragrafo ci soffermeremo ad analizzare la simbologia del loto che trasversalmente accomuna diversi ambienti religiosi indiani a cui direttamente l'architetto Fariburz Şahbá afferma di essersi ispirato per la costruzione del tempio.³⁵⁴ Vedremo come i tratti che accomunano questa simbologia possano essere traslati e riferiti, negli scritti *bahá'í*, ad alcuni significati simbolici del “Fiore Mistico” e del “*Sadratu'l-Muntahá*” (l'Albero di Loto dell'estremità [invalicabile]).

Il primo problema che ci troviamo ad affrontare nell'esaminare la simbologia del loto è innanzitutto di carattere linguistico. La parola italiana “loto” rimanda ad un ampio spettro di differenti specie botaniche. Tra queste possiamo ricordare il loto acquatico egiziano (*nymphaea lotus*) o asiatico (*nelumbium speciosum*), l'albero di jojoba (*zizyphus lotus*), il jojoba selvaggio (*zizyphus spina Christi*) che presumibilmente fornì il materiale utilizzato per la corona di spine del Cristo. È necessario dunque discernere fra i vari significati della parola “loto” per capire la pianta specifica a cui si sta facendo riferimento. Negli scritti *bahá'í* l'espressione “*Sadratu'l-Muntahá*”, “l'Albero di Loto dell'estremità [invalicabile]”, che rimanderebbe al *zizyphus lotus*, trova un ampio utilizzo e porta con sé molteplici significati mistici, ma non è specificatamente il loto acquatico, ovvero il *nelumbium speciosum*, a cui rimanda la struttura del tempio di Nuova Delhi. Tuttavia, vedremo come alcuni significati simbolici del loto acquatico possano essere connessi ed accomunati a quelli dell'Albero di Loto. La confusione fra le due differenti piante nasce da un diffuso problema di traduzione dai testi arabo-persiani. Il termine arabo “*sidrat*” viene molto spesso tradotto in senso generico con la parola “loto” nelle lingue occidentali: molto probabilmente in arabo invece si fa riferimento con quel termine all'albero selvaggio di jojoba, piuttosto che al raro *nelumbium speciosum* nei territori arabi. L'espressione “*Sadratu'l-Muntahá*” assume una importanza notevole nel mondo musulmano, in quanto si fa riferimento ad esso nel Corano, in

³⁵⁴ A.V., *The dawning place of the remembrance of God – the Bahá'í House of Worship of the Indian sub-continent*, the National Spiritual Assembly of the Bahá'ís of India, New Delhi 2002, pp. 49-55.

particolare nella cinquantatreesima sura³⁵⁵. I commentatori musulmani unanimemente concordano nell'interpretare tale albero, identificabile per certi versi all'Albero della Vita o all'*axis mundi* sotto altri cieli, con un albero ultramondano, divino e dalle proporzioni incommensurabili posto nel Paradiso più eccelso a demarcare il limite invalicabile fra il Creatore e la Sua creazione: nemmeno gli angeli o le sante anime più eccelse potrebbero oltrepassare l'Albero di Loto. Esso filtrerebbe ogni grazia promanata da Dio Stesso ed ogni preghiera, prima di ascendere a Lui, attraverserebbe le fronde, i rami e le foglie dell'Albero Divino. Inoltre, secondo la tradizione islamica, tale Albero assumerebbe una importanza notevole nella mistica, poiché esso fu visto dal Profeta Muḥammad durante la sua esperienza di rapimento estatico interpretata come un viaggio notturno di ascensione celeste (*mi'ráj*) in compagnia dell'arcangelo Gabriele, anche se il testo coranico non riporta espressamente la visione dell'Albero di Loto durante il *mi'ráj*.³⁵⁶ La visione mistica dell'Albero di Loto celestiale da parte del Profeta Muḥammad viene invece riportata nella già citata cinquantatreesima sura del Corano e può essere accomunata alla visione sinaitica dell'Arbusto Rovente nelle tradizioni religiose ebraiche; entrambi gli alberi sono simboli della Presenza Divina che manifesta Se Stessa attraverso un canale mediatore, l'Albero di Loto o l'Arbusto Rovente, in quanto la visione del "Volto" di Dio non potrebbe lasciare nessuno vivo: tale esperienza sarebbe così potente da annientare qualsiasi cosa innanzi alla Sorgente numinosa dell'essere.³⁵⁷

Compite le precedenti disquisizioni terminologiche possiamo procedere ad analizzare brevemente la simbologia del loto acquatico e le connessioni di questa ultima con quella del *Sadratu'l-Muntahá* negli scritti *bahá'í*. Il loto associato direttamente al tempio di Nuova Delhi è, come già abbiamo rilevato, quello acquatico indiano possedente grandi petali bianchi che si aprono al contatto con la luce solare. Tale fiore cresce in aree paludose, ma possiede una naturale patina protettiva, impermeabile ed idrorepellente, che ne ricopre i petali in grado di mantenerli candidi e netti dal contatto col fango. La simbologia inerente al fiore di loto è particolarmente ricca in India e in questo frangente potremo solo accennare ai diversi aspetti di essa. Secondo il filosofo e psicologo Carl Gustav Jung, il fiore di

³⁵⁵ Cfr. Corano LIII, 14-15.

³⁵⁶ Cfr. Corano XVII.

³⁵⁷ Cfr. Lambden Stephen, *The Sinaitic Mysteries*, 1986, Corrected Web edition May 2007, [oak.cats.ohiou.edu/~lambden/THE%20SINAITIC%20MYSTERIES.pdf] visionato il 20 ottobre 2008.

loto rappresenterebbe uno di quegli archetipi universali riposti nella memoria dell'inconscio collettivo dell'umanità; in particolare esso sarebbe una immagine tipicamente femminile e protettrice rimandante alla figura del grembo materno.³⁵⁸ Il loto raffigurerebbe la forza divina creativa capace di operare all'interno dell'uomo un processo trasformativo: come il loto si apre e tende verso la luce del sole, così l'uomo può condurre i suoi passi sul sentiero della trasformazione verso la completezza delle possibilità espressive del suo essere manifestate grazie ad un particolare tipo di conoscenza, quella intuitiva e sopra razionale che coglie il tutto in un unico atto sintetico ed istantaneo di comprensione. Le riflessioni di Jung sono particolarmente calzanti, poiché risultano essere adatte a trattare una simbologia che, con certe differenziazioni, è possibile riscontrare in diversi mondi religiosi indiani.

Ci sono due aspetti che accomunano trasversalmente le sfaccettature della simbologia del loto in India: da un lato esso rappresenterebbe qualcosa della trascendenza del Divino, come il Suo potere creativo o il trono ove si manifesta o è assisa la divinità, da un lato esso è anche segno dell'immanenza di Dio nel mondo e, soprattutto, nell'uomo. Nel sistema del *kuṇḍalinī-yoga* ("Yoga della [risalita di] Kuṇḍalinī"), ad esempio, il loto rappresenta il ricettacolo dell'energia cosmica all'interno della struttura del corpo sottile. Nei punti di incontro fra i più importanti canali energetici (*suṣumnā*, *idā*, *piṅgalā*) posti sull'asse della colonna vertebrale, risiederebbero sei vortici di energia (il settimo si pone al di sopra del capo), chiamati *cakra*, tradizionalmente rappresentati e descritti dai testi tantrici come dei fiori di loto di diversi colori e aventi differenti numeri di petali.³⁵⁹ Inoltre, il loto è simbolo etico di purificazione dalle scorie e dal fango dell'io e delle passioni e di distacco dal mondo e dai frutti delle proprie azioni. La *Bhagavad Gītā*, riprendendo una immagine già presente nelle *Upaniṣad*³⁶⁰, afferma che:

«[c]olui che, deponendo nel *Brahman* le azioni
e abbandonando ogni attaccamento, agisce,
non è contaminato dal male,
come non lo è una foglia di loto dall'acqua.»³⁶¹

³⁵⁸ Cfr. Jung, C. G., *The Archetypes and the Collective Unconscious*, traduzione di R. F. C. Hull, in *The Collected Works of C. G. Jung*, volume 9, Bollingen Series, New York 1959, p. 82.

³⁵⁹ Cfr. Rigopoulos Antonio, *Hindūismo*, Editrice Queriniana, Brescia 2005, pp. 251-261.

³⁶⁰ Cfr. Chāndogya-upaniṣad, IV, 14.

³⁶¹ *Bhagavad-Gītā*, V, 10, traduzione a cura di Stefano Piano in *Bhagavad-Gītā*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

Per quanto riguarda l'aspetto trascendente del loto nella mitologia *hindū*, sia vedica che purāṇica, numerosissime divinità sono raffigurate come assise su un loto raggiante: ricordiamo ad esempio una delle forme femminili della Śakti, la creativa energia femminile, Lakṣmī, oppure la divinità creatrice/manifestatrice dell'universo Brahmā, non solo assisa sul loto, ma nata, secondo i miti purāṇici, dal loto manifestato dall'ombelico di Viṣṇu.

Nel buddhismo l'iconografia viene molto spesso fornita dal mondo di immagini e significati di origine *hindū*, così il trono di loto radiante su cui è assiso Brahmā, diviene il seggio del Buddha Śākyamuni e, seguentemente nel Mahāyāna, delle svariate divinità illuminate, fra le quali due figure divine sono in particolare associate al fiore di loto: Avalokiteśvara ed il Buddha Amitābha. Esse sono connesse all'ambito religioso della Terra Pura (Sukhāvātī), una corrente a carattere prevalentemente devozionale secondo la quale coloro che si dedicano alla adorazione del Buddha Amitābha dall'Infinito Splendore, e alla ripetizione del sacro mantra a lui associato “*namo amitābhāya buddhāya*” (rispettosi omaggi al Buddha Amitābha), rinasceranno come embrioni in enormi fiori di loto splendenti in una terra spirituale paradisiaca caratterizzata da eteree e luminose visioni e profumi divini, ad ascoltare per interi eoni la predicazione del Dharma.

Negli insegnamenti buddhisti si trovano molteplici riferimenti allo schiudersi della retta conoscenza, avente carattere intuitivo e sintetico, paragonato allo schiudersi del loto. Non possiamo non fare riferimento al popolarissimo *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*³⁶², il Sūtra del Loto della Buona Legge, testo che, nonostante i suoi caratteri siano in origine di tipo prevalentemente devozionale e legati al culto della persona del Buddha, gettò le basi di alcune idee filosofiche che poi si svilupparono e divennero centrali nel Mahāyāna, come ad esempio il concetto della buddhità presente in tutti gli esseri (*tathāgatagarbha*).³⁶³ Nell'ambito del buddhismo tantrico *vajrayāna* esiste un sacro mantra dove il fiore di loto viene menzionato: “*om maṇi padme hūm*”, traducibile come “sì! Nel loto della gemma”, mantra nel quale si fa riferimento a una realtà limpida e luminosa celata nell'intimità della coscienza umana, ovvero il *bodhicitta*, la coscienza noumenica già illuminata che va risvegliata dal torpore della illusione fenomenica.

³⁶² Facciamo rilevare che il loto a cui fa riferimento il titolo di questo testo religioso è proprio il loto bianco (*puṇḍarīka* in sanscrito) rappresentato dal tempio *bahā'i* di Nuova Delhi.

³⁶³ Cfr. Lai Whalen, *Why the Lotus Sūtra?*, in “Japanese Journal of Religious Studies”, giugno-settembre 1987.

Sebbene non ci siano riferimenti diretti al fiore di loto acquatico negli scritti *bahá'í*, Bahá'u'lláh utilizzò in numerosi ed importanti passi dei suoi scritti un forte immaginario simbolico connesso alle figure dell'Albero di Loto e del fiore mistico che richiamano alla mente le sfumature dei significati affini a quelle che abbiamo rilevato fino a questo punto in relazione al fiore di loto. In breve, osserviamo che le affinità più forti siano: (i) la caratteristica connessione alla luce, (ii) la teofania illuminativa resa con le immagini del loto radiante o dell'albero di loto infuocato o del fiore mistico nel giardino del Paradiso, (iii) il richiamo alla purezza e alla santità di condotta del praticante spirituale. Questi elementi, di cui il secondo è quello centrale e più rilevante, sono spesso intrecciati fra loro ed interdipendenti all'interno di uno stesso passo scritturale.

Nel *Kitáb-i-Íqán*, Bahá'u'lláh riferisce che «[s]olo una Miniera divina può produrre gemme di sapienza divina; solo nel Giardino ideale si può aspirare la fragranza del Fiore Mistico e i gigli dell'antica saggezza non possono fiorire che nella città di un cuore immacolato. “E la terra buona, vi crescono piante molte col permesso di Dio, ma se è cattiva crescono rare.”³⁶⁴»³⁶⁵ In queste parole possiamo osservare la compresenza dell'elemento teofanico, in quanto il “Fiore Mistico” indica la realtà del Profeta che nasce nel “Giardino” della Rivelazione divina³⁶⁶, e quello della santità del credente nel cui cuore purificato possono manifestarsi le realtà che ivi Dio ha da sempre deposto (i gigli dell'*antica saggezza*).

Come il fiore di loto è seggio e trono della divinità nel mondo religioso indiano, così negli scritti *bahá'í* il fiore mistico diviene simbolo del seggio della Divinità eterna manifestata nel mondo:

«AscoltateMi, o uccelli mortali! Nel Roseto dell'immutabile splendore ha incominciato a sbocciare un Fiore in confronto al quale ogni altro fiore non è che un rovo e innanzi allo splendore della Cui gloria l'essenza della beltà è costretta a impallidire e appassire. Sorgete, dunque, e con tutto l'entusiasmo del vostro cuore, con tutta la passione della vostra anima, col pieno fervore della vostra volontà e con gli sforzi tesi di tutto il vostro essere, procurate di accedere al paradiso della Sua presenza, cercate di aspirare la fragranza del Fiore incorruttibile, di inalare i dolci aromi della santità e di ottenere una parte di questo profumo di gloria celeste. Chiunque seguirà questo consiglio spezzerà le

³⁶⁴ Corano, VII, 58.

³⁶⁵ Bahá'u'lláh, *Il libro della certezza – Kitáb-i-Íqán*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1994, sezione 212.

³⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, sezioni 218-220.

catene, gusterà il rapimento dell'estasi d'amore, conseguirà il voto del suo cuore e affiderà l'anima alle mani del Benamato. Infranta la gabbia, spiccherà il volo come l'uccello dello spirito verso il suo santo, eterno nido.»³⁶⁷

Colui che giungerà a riconoscere la realtà del Fiore incorruttibile, secondo le precedenti parole di Bahá'u'lláh, sarà reso partecipe della Sua santità e, svelata la sua vera realtà spirituale, inizierà il suo viaggio verso la sua pristina dimora, ovvero i regni infiniti di Dio.

L'elemento della teofania illuminativa viene bene messo in rilievo dal seguente passo in cui il Fiore viene connesso ad una Fiamma che arde splendente e palese innanzi agli occhi degli uomini, simbolo della Rivelazione della Manifestazione di Dio. Bahá'u'lláh invita, nel rapimento dell'estasi dell'amore, a rendere la propria anima a Lui, ovvero a spogliarsi dal peso del proprio egotismo e a unirsi al Divino:

«La Candela sempiterna risplende nella sua nuda gloria. Mirate come abbia consumato ogni velo mortale. O voi che come falene amate la Sua luce! Sfidate ogni pericolo e consacrate l'anima alla Sua fiamma divoratrice. O voi che siete sitibondi di Lui! Spogliatevi di ogni affetto terreno e correte ad abbracciare il vostro Benamato. Con ineguagliabile brama affrettatevi a raggiungerLo. Il Fiore, finora nascosto a sguardi umani, si mostra senza veli ai vostri occhi. Sta davanti a voi nel pieno fulgore della gloria. La Sua voce invita tutti gli esseri santi e purificati a unirsi a Lui. Felice chi si volge a Lui, beato chi ha raggiunto e mirato la luce di un sì mirabile semblante.»³⁶⁸

Veniamo ora a considerare la simbologia connessa all'Albero di Loto. Numerosissimi sono i riferimenti a questa immagine ed estremamente ricca è l'elaborazione teologica che la supporta.³⁶⁹ L'espressione più frequente e ben conosciuta dai fedeli *bahá'í* con cui si dipinge questa realtà è quella a cui abbiamo già fatto riferimento: “*Sadratu'l-Muntahá*”, ovvero “l'Albero di Loto dell'estremità [invalidabile]”. Gli scritti *bahá'í* identificano l'Albero di Loto con la Manifestazione

³⁶⁷ Bahá'u'lláh, *Spigolature dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, tradotto e compilato da Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002, sezione CLI, paragrafo 3.

³⁶⁸ Bahá'u'lláh, *Spigolature dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, tradotto e compilato da Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002, sezione CLI, paragrafo 5.

³⁶⁹ Cfr. Lambden Stephen, *The Sinaitic Mysteries*, 1986, Corrected Web edition May 2007, [oak.cats.ohiou.edu/~lambden/THE%20SINAITIC%20MYSTERIES.pdf] visionato il 20 ottobre 2008.

di Dio, altrove identificata anche con l'Albero della Vita, il Tempio Celeste o il Tabernacolo di Dio:

«By the “Tree of Anisa” is meant the Tabernacle of the Lord of Grace, the divine Lote-Tree, the Tree of Life, “the Olive that belongeth neither to the East nor to the West, whose oil would well nigh shine out even though fire touched it not”³⁷⁰»³⁷¹

Bahá'u'lláh si riferisce, inoltre, a questa realtà anche attraverso le seguenti espressioni: Albero di Loto dell'Eternità (*sidrat al-baqá'*), Albero di Loto Sinaitico (*sidrat al-síná'*), Albero di Loto Benedetto (*sidra-yi tubá*), Albero di Loto del Misericordioso (*sidrat al-rahmán*), Albero di Loto Divino (*sidra-yi iláhi*), Albero di Loto Umano (*sidrat al-insán*). Dalle precedenti espressioni e dal contenuto dei contesti in cui esse appaiono è evidente il riferimento ad una realtà divina dotata degli attributi ascritti alla Divinità unica e suprema (*il Dio – al láh*). Bahá'u'lláh in numerosi passi che per ovvi motivi di spazio non potremo citare, si identifica palesemente con quella divina realtà, in quanto ricettacolo della grazia celeste e sede della rivelazione degli attributi di Dio manifestati ad un grado di completa ed attuale perfezione. Sembra di rilevare una sorta di polarità che viene messa in luce nei passi in cui Bahá'u'lláh si identifica *tout court* con l'Albero di Loto e altri in cui egli parla di un uccello divino che canta fra i rami o dall'alto dell'albero sacro. Crediamo che i passi in cui è chiara l'identificazione con l'albero celeste facciano riferimento allo stadio di divinità e unità essenziale della Manifestazione Divina, secondo il quale tutte le personalità profetiche non sono che rivelatrici di una medesima realtà celeste, il *Logos* o Volontà Primeva, mentre nei passi scritturali in cui viene richiamata alla mente l'immagine di un uccello divino che canta sui rami dell'Albero di Loto, sembra che si faccia riferimento invece alla specifica personalità della Manifestazione di Dio, alla personalità individuale e storica detentrici di un messaggio particolare e di una missione specifica, ovvero allo stadio di distinzione profetica. In altre parole si può dire che l'Albero di Loto rappresenta lo stadio della teofania universale ed eterna, mentre l'uccello adagiato sui suoi rami rappresenta in particolare la persona del Profeta in cui il *Logos* si manifesta e per cui egli parla. Un

³⁷⁰ Corano, XXIV, 35.

³⁷¹ 'Abdu'l-Bahá, in Casa Universale di Giustizia, a cura di, *References from the Writings of 'Abdu'l-Bahá and Shoghi Effendi concerning the Hidden Words*, [http://www.bahai-library.org/unpubl.compilations/hw.compilation.html] visionato il 10 novembre 2008.

esempio di questo stadio di distinzione si può osservare nel seguente passo in cui è la persona di Bahá'u'lláh che rivolge parole di monito a Násiri'd-dín Sháh, invitandolo a rivolgersi al Profeta e, in uno stato di distacco spirituale, a dimenticare tutto ciò che è nei cieli e sulla terra nell'estasi della visione fulgente dell'Onnipresenza divina:

«O Re! Se porgevi ascolto al fruscio della Penna della Gloria e al mormorio della Colomba dell'Eternità, che sui rami dell'Albero di Loto oltre il quale non si passa rende lode a Dio, Artefice di tutti i nomi e Creatore della terra e del cielo, giungeresti a uno stadio dal quale, nel mondo dell'essere, null'altro vedresti se non il fulgore dell'Adorato e considereresti la tua sovranità come il più insignificante dei tuoi beni, abbandonandola a chiunque la desideri e volgendo il viso verso l'Orizzonte illuminato dalla luce del Suo sembiante.»³⁷²

Nel passo che qui sotto riportiamo, invece, non è più la personalità profetica di Bahá'u'lláh in contatto col *Logos* eterno e rendente omaggio a Dio che viene ricordata, ma lo stesso Albero di Loto che afferma la sua unità-unicità divina:

«O Regina di Londra! Porgi orecchio alla voce del tuo Signore, il Signore di tutta l'umanità, Che dal divino Albero di loto esclama: in verità, non v'è altro Dio che Me, l'Onnipotente, l'Onnisciente!»³⁷³

Infine vorremo ricordare un ultimo aspetto della simbologia dell'Albero di Loto, ovvero quello che rimanda al loto umano o dell'umanità (*sidrat al-insán*). Da una parte esso, ancora una volta, si riferisce alla Manifestazione di Dio, in quanto uomo archetipico e perfetto, dall'altra costituisce un riferimento all'anima del credente che, in uno stato di unità con Dio, è come un fuoco scintillante ed incorruttibile che brucia nella realtà del *Logos* presente in tutte le cose e attestante la trascendenza di Dio:

«As to the soul, [...], verily, it is sent forth by the Word of God, and it is that which, when kindled by the force of the love of its Lord, will not be quenched, neither by the waters of rain, nor by the seas of the world. It is indeed that

³⁷² Bahá'u'lláh, *Gli inviti del Signore degli Eserciti – Tavole di Bahá'u'lláh*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002, p. 88, paragrafo 195.

³⁷³ *Ibidem*, p. 78, paragrafo 171.

kindled fire which is burning in the human Lote Tree, uttering, “Verily, there is no God but He,” and he who heareth its voice is of those who are successful.»³⁷⁴

L’anima fedele che, piacente e piaciuta, riposa all’ombra dell’Albero di Loto/Albero della Vita, potrà godere della pace e della serenità vere ed autentiche in tutti i mondi ed i reami infiniti divini.

Per la complessità e la ricchezza della simbologia che abbiamo qui messo in luce, non stupisce il fatto che il “loto di Nuova Delhi” possa evocare, ed evochi di fatto, forze emotive profonde e potenti nei visitatori, indipendentemente dai cieli sotto i quali essi siano venuti al mondo.

2.3. Il simbolo del “Più Grande Nome”

L’unico simbolo che si trova all’interno del tempio, sotto l’alta cupola alla vista di tutti i visitatori ed incastonato in una serie di stelle a nove punte che si incrociano fra loro, è il simbolo del “Più Grande Nome” elaborato da ‘Abdu’l-Bahá stesso. Questo simbolo rappresenta una forma calligrafica dell’incontro delle corrispondenti lettere arabe “B” (ب) e “H” (ه) formanti quello che è considerato essere il “Più Grande Nome” di Dio (*al-ism al-a’zam*), ovvero *bahá’* (بهاء), termine di origine araba che può significare, a seconda delle sfumature, “gloria, radianza, splendore, luce, bellezza, magnificenza”. Per i *bahá’í* l’elaborazione teologica che fonda il concetto del “Più Grande Nome” di Dio è estremamente importante e di grande significato. Rimandiamo alla lettura di un interessante articolo dello studioso Stephen Lambden per una attenta e approfondita analisi sul tema in questione, anche dal punto di vista profetico e inter confessionale.³⁷⁵

Il nome divino *bahá’* risulta essere centrale per molteplici motivi. Esso sarebbe il nome nascosto di Dio, non presente nelle scritture del passato, ma a cui viene fatto riferimento in maniera velata. Inoltre, esso sarebbe il centesimo nome dei novantanove rivelati palesemente all’interno del Corano. Secondo Bahá’u’lláh, parti di esso sarebbero state gradualmente svelate durante l’attuale ciclo profetico ad ogni

³⁷⁴ Bahá’u’lláh, in *Bahá’í Scriptures, Selections from the Utterances of Bahá’u’lláh and ‘Abdu’l-Bahá’*, a cura di Horace Holley, Brentano’s Publishers, New York 1923, p. 225.

³⁷⁵ Lambden Stephen, *The Word Bahá’í: Quintessence of the Greatest Name*, in “Baha’i Studies Review”, numero 3.1, 1993, [http://bahai-library.com/bsr/bsr03_1/312_lambden_baha.htm] visionato il 25 ottobre 2008.

Manifestazione di Dio.³⁷⁶ La parola *bahá'* è considerata essere la quintessenza di tutti i nomi di Dio, in quanto in essa troveremmo espressi tutti gli altri attributi racchiusi dalla duplice dimensione del Manifesto (*ẓáhir*) del Celato (*báṭin*), oppure della Bellezza (*jamál*) e della Sovranità (*jalál*) Divine. Ogni cosa che appartiene alla sfera del visibile e dell'invisibile è considerata essere legata misticamente al "Più Grande Nome", sintesi suprema della realtà:

«Questo è il recondito sapere che non cambierà mai, poiché ha inizio da nove, il simbolo che rappresenta il celato e manifesto, l'inviolabile e ineguagliabilmente eccelso Nome.»³⁷⁷

Abbiamo già fatto cenno ai caratteri di onnicomprensività e perfezione simboleggiati dal numero nove e del suo legame numerico con la parola *bahá'*.³⁷⁸ Ogni cosa che scaturisce dalle infinite possibilità manifestative e creative dell'Infinito Assoluto non è altro che scintillio della Gloria divina essenziale. L'uso del "Più Grande Nome", perciò, diviene centrale nella vita del credente *bahá'í* in ogni suo aspetto, come fosse l'*alpha* e l'*omega* della sua esistenza, la quale trae da Esso energia vitale e illuminazione spirituale:

«The Greatest Name should be found upon the lips in the first awakening moment of early dawn. It should be fed upon by constant use in daily invocations, in trouble, under opposition, and should be the last word breathed when the head rests upon the pillow at night. It is the name of comfort, protection, happiness, illumination, love and unity. [. . .] The use of the Greatest Name and dependence upon it cause the soul to strip itself of the husks of mortality and to step forth free, reborn, a new creature.»³⁷⁹

³⁷⁶ «In his *Commentary on the Súra of the "Night of Power"* (*Tafsír laylat al-qadr; Qur'án 97*) the Báb refers to 3, 4, and 5 portions of one of the forms of the "Greatest Name", existing in the Pentateuch (*tawrat*), Gospel[s] (*injíl*) and Qur'án respectively. Similarly, in a Tablet commenting on the *basmala* and first verse of the Qur'anic *Súra of the Pen* (*Súra 68*), Bahá'u'lláh mentions that God divulged something (a "letter"/"word" [*harf*]) of the "Greatest Name" *Bahá'* in every dispensation. In the Islámic dispensation, He states, it is alluded to through the letter "B" (Bá'; the first letter of the *basmala*) and in the Gospels (*injíl*) through the word "Ab" ("Father") – which, in the Arabic Bible, contains two of the letters of *Bahá'* ("A" & "B"). *Bahá'* is clearly intimated in Bábí Scripture, the Bayán.» Lambden Stephen, *Ibidem*.

³⁷⁷ Bahá'u'lláh, *Il Kitáb-i-Aqdas. Il Libro Più Santo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1995, versetto 29.

³⁷⁸ Cfr. Capitolo III, 1.3.

³⁷⁹ 'Abdu'l-Bahá in Hornby Bassett Helen, a cura di, *Lights of Guidance – a Bahá'í Reference File*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 2006, p.257, sezione 892.

Inoltre, ogni aspetto del culto è profondamente imbevuto dell'uso della sacra parola *bahá'*: nella preghiera obbligatoria che viene recitata giornalmente, come nella preghiera per i defunti, la ripetizione delle forme del “Più Grande Nome” è sempre centrale.³⁸⁰

Le rappresentazioni del “Più Grande Nome” sono trattate con molta attenzione e dignità spirituale dai *bahá'í*. La presenza di esse all'interno dei templi *bahá'í*, le cui sale di culto appaiono fondamentalmente spoglie, mostra il grande rispetto che a loro viene accordato e il profondo significato che centralizza l'attenzione del visitatore su di un simbolo che, dall'alto della cupola, esprime lo splendore e la radianza gloriosa divina.

La seguente immagine è una delle forme del sacro simbolo in questione, in particolare una semplice riproduzione di quello che appare all'interno del tempio indiano:



Figura 4. Il simbolo del “Più Grande Nome”

Il simbolo ha molteplici significati che qui riassumeremo brevemente e solo in parte. Esso rimanda alla struttura dell'universo visibile e invisibile e alle relazioni che intercorrono fra le realtà dell'esistenza. A livello macrocosmico le tre linee orizzontali rappresentano (i) il mondo dell'Essenza di Dio, (ii) il mondo della prima

³⁸⁰ «It is often the case that the word *Bahá'* and other related or theologically weighty terms, like a string of pearls, head most of Bahá'u'lláh's and 'Abdu'l-Bahá's Tablets – replacing the Islámic equivalents, such as the *basmala*. One might read for example, “In the name of God, the Luminous, the All-Glorious” (*bismi'lláh al-Bahíyyu'l-Abhá*) at the commencement of a Tablet of Bahá'u'lláh. While in Islám (and before many *bahá'í* prayers) the formula “He is God” (*Huvá'lláh*) is common, in *bahá'í* sources one often finds, “He is the all-glorious” (*Huvá'l- Abhá*). *The Hidden Words* are headed with the line “He is the Glory of Glories” (lit. “He is the Luminous, the All-Glorious” – *Huvá'l-Bahíyyu'l-Abhá*). Certain litany-type Tablets contain refrains which include the “Greatest Name” or forms of it. The opening Arabic half of the *Tablet of the Holy Mariner* (*Lawḥ-i Malláhu'-quds*) for example, includes the oft-repeated refrain, “Glorified be my Lord, the All-Glorious” (*fa-subhánu'lláh al-Abhá*). There are thousands of occurrences of the word *Bahá'* in *bahá'í* sacred scripture, from which a few selected occurrences can be registered here.» Lambden Stephen, *The Word Bahá': Quintessence of the Greatest Name*, in “Baha'i Studies Review”, numero 3.1, 1993, [http://bahai-library.com/bsr/bsr03_1/312_lambden_baha.htm] visionato il 25 ottobre 2008.

emanazione divina, la Volontà o Forza Primeva di Dio che costituisce il Suo potere e il Suo comando (*amr*) e, infine, (iii) quello della creazione. A livello microcosmico esse rappresentano (i) il Signore, (ii) la Manifestazione di Dio e (iii) l'uomo. Le due stelle che splendono all'orizzonte della seconda linea rappresentante il comando divino sono il Báb e Bahá'u'lláh. La linea interconnettente tutte le realtà è l'Amore e la Grazia divine che uniscono tutti i mondi fra loro. La mancanza del punto sottostante la lettera "B" (ب) rimanda alla dinamica processualità manifestativa fra il visibile e l'invisibile. La lettera "H" (ه) è un forte richiamo all'Essenza Divina trascendente (*huvá*). Infine, la stella rappresentante il tempio dell'uomo (una forma stilizzata dotata di braccia, gambe e testa) costituisce un riferimento anche ad Adamo³⁸¹, figura non solo profetica nella Fede Bahá'í, ma anche rappresentante l'uomo archetipico perfetto rispecchiante la Gloria (*bahá'*) di Dio.

3. Esperienza di ricerca sul campo

Chi scrive si è recato in India per un periodo di tre mesi, da ottobre a dicembre 2007, presso il "Lotus Temple" di Nuova Delhi a vivere una esperienza diretta di ricerca sul campo e di servizio come volontario. Questa esperienza è risultata essere particolarmente fruttuosa per quanto concerne il materiale ivi reperito utile all'elaborazione del presente lavoro. Oltre alle pubblicazioni raccolte, sono state condotte numerose interviste sotto forma di semplici conversazioni³⁸² aventi un duplice scopo. Il primo è stato quello di indagare le modalità di approccio alla Fede Bahá'í da parte dei credenti *bahá'í* indiani, modalità che sono già state messe in luce nelle sezioni precedenti; il secondo scopo è stato quello di osservare come sia i *bahá'í* che gli altri visitatori vivessero l'esperienza del tempio. A tale proposito sono state osservate e riscontrate principalmente tre modalità d'approccio da parte dei visitatori contattati. La prima è quella dei numerosi turisti, indiani o stranieri, che giornalmente accorrono al tempio senza avere chiara cognizione del luogo ove si sono recati (§ 3.1.). La seconda è quella di chi è suggestionato da questa forma

³⁸¹ Il valore numerico della parola *adam* (Adamo) risulta essere connessa alla parola *bahá'*, mentre la parola *báb* risulta essere connessa alla parola *havá* (Eva). 'Abdu'l-Bahá spiega che Adamo ed Eva, oltre a rappresentare rispettivamente lo spirito e la mente dell'uomo, sono simboli della forza attiva e passiva operanti nel cosmo, di cui Bahá'u'lláh parla in merito all'origine della creazione dell'universo fenomenico. Cfr. *Lawḥ-i Ism-i A'zam* di 'Abdu'l-Bahá in MacEoin Denis, *Rituals in Babism and Baha'ism*, British Academic Press, London 1994, pp. 143-144 e *Lawḥ-i-Hikmat* in Bahá'u'lláh, *Tavole di Bahá'u'lláh rivelate dopo il Kitáb-i-Aqdas*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1981, pp. 127-129.

³⁸² Cfr. Introduzione § 3.

multiculturale di esperienza religiosa ed è portato a praticare all'interno del tempio una ritualità che proviene dal suo *background* religioso (§ 3.2.). La terza è la modalità più aderente a quello che è l'ideale *bahá'í* del culto all'interno del *Mashriqu'l-Adhkár*, ovvero la modalità del silenzio, dell'ascolto e della preghiera priva di ritualità (§ 3.3.).

3.1. "Incredible India"

Numerose sono le agenzie del turismo indiano che organizzano *tour* turistici della città di Nuova Delhi aventi come meta il tempio *bahá'í* del subcontinente. Con l'attuale motto promozionale di "incredibile India", diverse pubblicità della capitale sono apparse su manifesti riproducenti fotografie o disegni del "Lotus Temple". Le riproduzioni del tempio ricorrono un po' ovunque nella città: chi scrive ha potuto vedere addirittura dei biglietti da visita di studi dentistici, fotografici oppure di negozi di abbigliamento, che portavano impunemente l'immagine in questione senza che ci fosse nessuna connessione fra la loro attività ed il luogo di culto. Il tempio *bahá'í* è divenuto una delle numerose icone della città, utilizzata a scopi attrattivi e pubblicitari. Pertanto non deve stupire il fatto che sia un luogo così frequentato: la gratuità dell'ingresso³⁸³, la bellezza oggettiva del tempio e dei suoi giardini e la notorietà del luogo hanno fatto sì che esso sia al momento una delle attrazioni turistiche più frequentate dell'India. Le attuali stime riportano una media di 8.000-10.000 visitatori nei giorni feriali e di 18.000-22.000 visitatori nei weekend. Durante alcune importanti festività *hindū* o musulmane, si può arrivare a toccare dei picchi di 90.000-100.000 persone al giorno. La motivazione che spinge aderenti di altre fedi a recarsi al tempio *bahá'í* verrà trattata nel paragrafo successivo, ora ci concentreremo esclusivamente sull'aspetto turistico. Molti visitatori, stranieri o indiani che siano, giungono al "Lotus Temple" senza avere una chiara cognizione del significato del luogo ove si sono recati, o addirittura senza averne alcuna idea. Molti hanno una idea molto vaga del significato della parola *bahá'í* e dei principi della fede in questione; essi giungono al tempio interessati e attratti solo dalla particolare forma architettonica del "Lotus Temple". Alcuni credono addirittura che si tratti di un luogo governativo o di giardini con una strana e affascinante struttura al centro per accogliere famiglie o scolaresche. Tutto ciò porta al tempio visitatori che non

³⁸³ Come prevede la legge *bahá'í* non solo l'ingresso è completamente gratuito e garantito a tutti, ma nessuna forma di donazione può essere accettata né viene richiesta.

colgono o non sono consapevoli del valore eminentemente spirituale e sacrale del luogo. È capitato, ad esempio, di assistere spesso alla rottura del silenzio anche all'interno della sala di culto o a turisti che in quel luogo scattavano fotografie, non permesse.

È doveroso ricordare che non tutti coloro che accedono al tempio con un approccio "turistico" necessariamente non vengano colti dalla dimensione di rispetto che il tempio induce: molti vengono inaspettatamente colpiti dalla particolare atmosfera di serenità che si respira all'interno del *Mashriqu'l-Adhkár* e trascorrono minuti in silenzio e in riflessione o, quando viene condotto il servizio delle letture e delle preghiere, in attento e rispettoso ascolto. I volontari che svolgono il loro servizio al tempio gentilmente e instancabilmente cercano di riportare sempre l'atmosfera alla sua dimensione di pace, tranquillità e dignità spirituale.

3.2. *Un luogo di incontro religioso, culturale e sociale*

Il tempio *bahá'í* di Nuova Delhi costituisce un importante centro di incontro di culture e religioni diverse. Turisti da tutti gli angoli dell'India e del pianeta giungono a visitarlo, arricchendo della loro presenza e delle differenze culturali di cui sono esempi lo spazio cosmopolita e multireligioso del *Mashriqu'l-Adhkár*. Molti visitatori giungono al tempio consapevoli di accedere ad uno spazio sacro dedito al ricordo dell'unico Dio. Così, membri di confessioni differenti si trovano sotto la medesima cupola a pregare il Signore di tutte le religioni. Chi scrive vide, ad esempio, molte comitive di suore cristiane giungere da differenti missioni sparse per il mondo a pregare in rispettoso silenzio al tempio *bahá'í*, oppure vide musulmani indiani compiere la preghiera obbligatoria (*namáz*) diretti verso la Mecca, sui giardini che attorniano la sala di culto del tempio *bahá'í*, o ancora vide dei monaci buddhisti provenienti dalla Cina praticare una delle forme morbide di uno degli stili interni³⁸⁴ del Kung Fu, appartati in una delle nove ale della sala di culto, poiché all'interno del tempio percepivano una intensa pace ed una forte energia, o, infine, vide alcuni *hindū* i quali, spaesati dalla mancanza di idoli, immagini e rituali da compiere, si prostavano innanzi alle piante ornamentali, mentre altri rimanevano per lunghi periodi di tempo a meditare nella postura del loto. Difficile sottovalutare il valore e l'importanza sociale di un luogo ove è pienamente riconosciuta la paternità

³⁸⁴ Stili miranti a sviluppare non tanto la fisicità esteriore del praticante, quanto l'energia spirituale.

di un unico Creatore e la figliolanza di tutte le Sue creature e dove capi di stato e gente semplice sono benevolmente accolti e pregano insieme sotto la stessa cupola.

Il *Mashriqu'l-Adhkár* è anche centro di promulgazione di cultura e conoscenza: alcuni visitatori sostano nella biblioteca sottostante il tempio a leggere classici religiosi, dal Corano al *Bhagavad gītā*, o ad approfondire la loro conoscenza sui testi sacri della Fede Bahá'í. Consapevoli di entrare in contatto con una nuova realtà religiosa, molti sono interessati ad approfondire le loro conoscenze sulle radici spirituali di una esperienza, quella del tempio *bahá'í*, che per diverse e personali motivazioni ha sfiorato alcune corde sensibili della loro anima.

Un ulteriore aspetto culturale consiste nell'allestimento di spettacoli teatrali e di concerti di musica classica "occidentale" ed indiana organizzati all'interno degli spazi disponibili nell'area ove si trova il tempio, come ad esempio nei giardini circostanti o nella capiente sala concerti situata all'interno del Centro Informazioni. Diversi suonatori professionisti hanno partecipato alle attività culturali organizzate dalla comunità *bahá'í* indiana, come ad esempio il già citato Ravi Shankar o Amjad Ali Khan. In particolare quest'ultimo aprì nel novembre del 2000 un simposio su "Scienza, Religione e Sviluppo" tenutosi nella sala conferenze del tempio.

Infine, un altro elemento di un certo interesse consiste nella copiosità delle differenti nazionalità rappresentate da tutti quei volontari che provengono da ogni parte del mondo per prestare il loro gratuito servizio al tempio. Sembra di poter intravedere un filo invisibile, che non è altro che la loro fede in Bahá'u'lláh e l'applicazione pratica dei Suoi principi, che unisce persone così diverse fra loro e li permette di lavorare in sintonia nonostante la distanza culturale, la loro esiguità e il gran numero di visitatori da gestire sempre con estrema dignità, gentilezza ed ospitalità, poiché, come l'organizzatrice delle attività dei volontari – la signorina Nanda – chiarisce ogni mattina dopo le preghiere collettive e le riflessioni in merito al servizio da svolgere durante la nuova giornata, «i volontari sono coloro che hanno l'onorevole compito di accogliere gli ospiti della casa di Bahá'u'lláh». Chi scrive ha incontrato fra coloro che si adoperavano nel servizio, a titolo di esempio, un pastore nepalese, una professoressa australiana, due pensionati dal Tamil Nadu, ragazzi e ragazze da ogni parte dell'India, e ancora francesi, americani, inglesi, iraniani e sud-americani. L'incontro più toccante è stato con alcuni ragazzi e alcune ragazze *bahá'í* provenienti da paesi di origine araba: Aḥmad, un ragazzo giunto dall'Iraq, assistette un anno fa al rapimento di suo padre, picchiato e portato via da delinquenti di chissà

quale fazione, solo perché di religione *bahá'í*. Da quel giorno egli non ebbe più notizie di suo padre. Ognuno di loro aveva storie drammatiche alle spalle, ma nonostante la fonte delle loro sofferenze fosse stata la loro identità religiosa, essi sembravano credenti ancora più saldi di molti non temprati dalle afflizioni e dalle tribolazioni. Essi sono stati una testimonianza vivente che mostra come sia possibile amare i propri nemici e, senza cedere alle insinuose tentazioni della violenza, dell'ira e del rancore, rimanere incrollabili nella via della giustizia e della fratellanza universale.

3.3. Un luogo di silenzio

L'ultima modalità di approccio all'esperienza del tempio è quella che più propriamente rispecchia gli ideali spirituali che abbiamo brevemente delineato nei paragrafi precedenti.³⁸⁵ Non è possibile né è desiderabile prolungarsi lungamente in discorsi riguardanti uno stato, quello della comunione con Dio, che si fonda solo sull'esperienza intima e diretta. La motivazione più autenticamente spirituale dell'esistenza del tempio consiste nel creare una dimensione di silenzio, di ascolto e di meditazione che sia al contempo interiore, poiché fondata sul proprio rapporto col Divino, e sociale, poiché il luogo in cui si sviluppa questo rapporto è anche uno spazio in cui altre individualità sono in contatto con la Fonte di tutto l'esistente senza la pesante mediazione di riti o di forme di devozione create dall'elaborazione umana. Questa particolare modalità di approccio al tempio potrebbe essere da alcuni considerata la più autentica, come anche la più naturale. Una delle sensazioni di cui l'animo di un visitatore potrebbe fare testimonianza, è quella di ritrovare uno stato di comunione con Dio semplice e puro, sfrondata da eccessi esteriori.

Vorremmo concludere questo lavoro riportando alcune esperienze di chi ha assistito a diversi momenti di vita nel tempio. Ricordiamo le alte pareti di marmo bianco infuocate dalla luce dell'alba e stormi di uccelli che a quell'ora indisturbati da rumorosi visitatori, volavano in una danza elegante, uniti e compatti, attorno all'immenso fiore di loto; ricordiamo sempre all'alba le dolci melodie delle suppliche e delle lodi a Dio innalzate in hindi e in persiano che riecheggiavano nel silenzio sereno e assoluto della sala di culto; ancora ricordiamo l'esperienza dopo un giorno intenso in cui decine e decine di migliaia di pellegrini si erano susseguite, durante la

³⁸⁵ Cfr. capitolo III § 1.

festività *hindū* di *Dasara* in onore della Madre Divina, in cui i volontari (tra cui erano presenti molti ragazzi dai paesi arabi) si riunirono tutti all'interno del tempio dopo la sua chiusura al pubblico e pregarono insieme in molte lingue diverse: il canto dello *dhikr bahá'í* in arabo faceva vibrare tutte le pareti del loto così come ancora vibra nel cuore di chi era lì presente.

CONCLUSIONI

In questo lavoro abbiamo cercato di delineare l'evoluzione della comunità *bahá'í* indiana, a partire dalle sue prime origini sino ai giorni nostri. I primi contatti con il mondo indiano avvennero nel periodo della Fede Bábí. Questo dato evidenzia come l'India e la Fede Bahá'í siano legate insieme sin dal momento aurorale della nascita della nuova religione. Nell'analizzare il passaggio storico dal movimento *bábí* a quello *bahá'í*, sono stati trattati quei temi a fondamento del pensiero teologico e filosofico che resero fecondo l'incontro con il mondo indiano. In particolare, le tematiche che permisero una più facile armonizzazione della comunità nella relazione con gli orizzonti religiosi indiani furono quelle dell'universalismo *bahá'í*, fondato su una visione teologica integrata allo sviluppo storico delle civiltà umane, visione che abbiamo ampiamente messo in luce. L'idea che garantì l'aggancio più forte con la tradizione indiana si rivelò essere soprattutto quella della continuità del messaggio religioso e delle attese millenaristiche, presenti anche nei testi indiani e concretizzatesi nella figura del *Kalkin avatāra*. Nella trattazione degli aspetti sociali e politici, indissolubilmente legati a quelli mistici, si sono gettate le basi per comprendere l'accettazione della Fede Bahá'í da parte di tutti quegli indiani che avevano a cuore argomenti come il riformismo, la giustizia sociale, l'unità pacifica fra gli uomini.

L'operato di Jamál Effendi, sebbene non portò enormi risultati sul piano delle "conversioni", fu sicuramente notevole per il numero di personalità con cui venne in contatto e per il segno che lasciò in alcuni paesi. Con Jamál Effendi si istituì in un certo senso il modello che per molti anni fu seguito da tutti gli altri insegnanti viaggianti in India. Questo modello è caratterizzato primariamente dagli elementi del misticismo e dell'elitarità: abbiamo analizzato in un paragrafo specifico le modalità di tale approccio.

L'ingresso della Fede Bahá'í nel subcontinente si è rivelata essere simile a quello dell'Islám costiero in India, penetrato attraverso i canali del commercio e del misticismo. A questo proposito abbiamo analizzato anche la prima comunità di Bombay stabilitasi grazie ad un fiorente commercio intrattenuto tra la Persia e il resto dell'Asia; un commercio che faceva del porto di Bombay il centro delle sue attività

mercantili. Seguentemente, l'erezione già al tempo di Bahá'u'lláh della prima casa editrice *bahá'í* indiana, anzi del mondo, diede una importanza ulteriore alla piccola comunità.

Parallelamente all'analisi storica compiuta delle successive fasi di espansione e di sviluppo della comunità sotto la guida di 'Abdu'l-Bahá e Shoghi Effendi, si è condotta una disamina degli elementi che ne hanno garantito la forza, la stabilità e di quelli che ne hanno causato la debolezza.

L'analisi dei rapporti fra i *bahá'í* e diverse personalità intellettuali e religiose indiane ha mostrato inaspettati parallelismi e contatti per una comunità così piccola e poco studiata. L'apprezzamento dell'operato della comunità da parte degli indiani si è mostrato fino ad oggi superiore alle ostilità che la Fede Bahá'í ha conosciuto in India, legate soprattutto a certi ambienti nazionalistici, di estrema destra *hindū* o del fanatismo islamico e comunque sempre di entità nettamente minore rispetto ai forti pregiudizi e alle persecuzioni originatesi in altri paesi.

Il momento dell'incontro con le masse *hindū* si è rilevato particolarmente significativo per il nuovo assetto dei membri della comunità *bahá'í*, sia dal punto di vista numerico sia identitario. Il numero crescente degli indiani che abbracciarono la Fede Bahá'í e ne divennero a loro volta insegnanti determinò un utilizzo sempre più consapevole di quegli elementi che potevano accomunare la tradizione religiosa indiana a quella recente persiana. Il simbolismo linguistico e teologico si caricò di immagini sempre più evocative dell'orizzonte religioso *hindū*. Il movimento venne dunque percepito dalle grandi masse come interno alla propria tradizione religiosa, come se ne costituisse un rinnovamento piuttosto che un superamento. Sebbene una tale concezione sia presente in origine all'interno della dottrina della progressività delle religioni, ne costituisce solo l'aspetto inclusivista. Riteniamo che l'identità *bahá'í* possa adeguatamente rispecchiare sé stessa tenendo conto anche degli elementi di esclusività, che non fanno precipitare la Fede Bahá'í in un semplice movimento di sincretismo religioso. Ad ogni modo, l'induizzazione galoppante degli anni Sessanta-Settanta sembra essersi in qualche modo rallentata e tentativi di costruire una più chiara identità religiosa sono tuttora in atto.

Frutto della presenza dei *bahá'í* in India, il Tempio di Loto risulta essere un monumento ai loro sforzi per l'integrazione sociale. Spazio non-rituale e multiculturale di avvicinamento al trascendente implicante una necessaria estrinsecazione di servizio sociale nell'immanente, esso è divenuto uno tra i luoghi

più visitati e suggestivi dell'India. L'analisi filosofica e simbolista si è soffermata sulla immagine del tempio (simbolo del profeta e della sua legge) quale ricettacolo rigenerante delle forze sociali; sulla figura del loto, quale segno della presenza del divino; sul "Più Grande Nome" nei suoi molteplici significati numinosi e cosmologici.

Alla fine di questo percorso di analisi riteniamo di avere provato a mostrare la significatività di un movimento religioso che, sebbene dalle modeste dimensioni, potrebbe esercitare nel futuro una crescente influenza nella società e nella religiosità dell'India e, probabilmente, anche un ruolo positivo nel processo di pacificazione dei suoi eterogenei aggregati sociali.

BIBLIOGRAFIA

- ‘Abdu’l-Bahá, *‘Abdu’l-Bahá in London – addresses and notes of conversations*, Bahá’í Publishing Trust, Oakham 1982.
- _____, *‘Abdu’l-Bahá on Divine Philosophy*, compiled by Elizabeth Fraser Chamberlain, Tudor Press, Boston 1918.
- _____, *A Traveler’s Narrative*, translated by Edward G. Browne, Bahá’í Publishing Trust, Wilmette, Illinois 1980.
- _____, *Antologia*, Casa Editrice Bahá’í, Roma 2001.
- _____, *Commentary on the Islamic Tradition "I Was a Hidden Treasure" (Tafsír-i-Hadíth-i-Kuntu Kanzan Mákhfíyyan)*, tradotto da Moojan Momen, in “Baha’i Studies Bulletin” volume 3, numero 4, 1995, [<http://bahai-library.com/provisionals/hidden.treasure.html>] visionato il 10 aprile 2008.
- _____, *Commentary on the Qur’anic Verses concerning the Overthrow of the Byzantines: the Stages of the Soul*, tradotto e commentato da Moojan Momen, in “Lights of Irfan”, volume 2, 2001, [<http://www.northill.demon.co.uk/relstud/tafsir-surat-rum.htm>] visionato il 10 aprile 2008.
- _____, *Il Segreto della Civiltà Divina*, Casa Editrice Bahá’í, Roma 1988.
- _____, *Le lezioni di San Giovanni d’Acri – risposte a quesiti, raccolte e tradotte dal persiano da Laura Clifford Barney ad ‘Akká, 1904-1906*, Casa Editrice Bahá’í, Roma 2006.
- _____, *Memorials of the Faithful*, tradotto dall’originale persiano e annotato da Marzieh Gail, Bahá’í Publishing Trust, Wilmette, Illinois 1971; traduzione italiana: *Testimonianze di Fedeltà*, Casa Editrice Bahá’í, Roma 1999.
- _____, *Muntakhabátí az Makátíb-i-ḥaḍrat-i-‘Abdul-Bahá*, (persiano), volume 3, Egitto 1921.
- _____, *Tablet on the Unity of Existence (Sharḥ-i-Vaḥdat al-Vujúd)*, tradotto da Keven Brown, [<http://bahai-library.com/provisionals/wahdat.wujud.html>] visionato il 15 aprile 2008.

_____, *The Promulgation of Universal Peace, talks delivered by 'Abdu'l-Bahá during His Visit to the United States and Canada in 1912*, Bahá'í Publishing Trust, Wilmette 1982.

_____, *Ultime Volontà e Testamento*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1987.

_____, *Writings and utterances of 'Abdu'l-Bahá*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 2001.

'Abdu'l-Ḥusayn Ayati, *al-Kawakib al-Durriyyah* (persiano), volume 1, H-Bahai, Michigan 1999.

A.V., *The dawning place of the remembrance of God – the Bahá'í House of Worship of the Indian sub-continent*, the National Spiritual Assembly of the Bahá'ís of India, New Delhi 2002.

Áfáqí Šábir, Jasion Jan T., *Ṭáhirih in History: Perspectives on Qurratu'l-'Ayn from East and West*, Kalimát Press, Los Angeles 2004.

Báb, *Antologia*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1984.

_____, *Le Bayán Persan*, tradotto in francese dal persiano da A. L. M. Nicolas, 4 volumi, Librairie Paul Geuthner, Paris, 1911-14.

Bagchi Reeta, *Vision of raja Rammohun Roy*, Kaniksha Publishers, New Delhi 2004.

Bahá'í Weekly, Lahore, 19 agosto 1931.

Bahá'í Year Book 1925-1926, prepared under the supervision of the National Spiritual Assembly of the United States and Canada with the approval of Shoghi Effendi, Bahá'í Publishing Trust, Wilmette 1926, reprinted 1980.

Bahá'u'lláh, *Epistola al Figlio del Lupo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1980.

_____, *Gemme di misteri divini – Javáhiru'l-Asrár*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002.

_____, *Gli inviti del Signore degli Eserciti – Tavole di Bahá'u'lláh*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002.

- _____, *Il Kitáb-i-Aqdas. Il Libro Più Santo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1995.
- _____, *Il libro della certezza – Kitáb-i-Íqán*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1994.
- _____, *Il tabernacolo dell'unità. Le risposte di Bahá'u'lláh a Mánikchí Šáhib e altri scritti*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2007.
- _____, *La proclamazione di Bahá'u'lláh ai re e ai governanti del mondo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1968.
- _____, *Le Parole Celate*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1999.
- _____, *Le Sette Valli e le Quattro Valli*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2001.
- _____, *Ode of the Dove (Qašídiy-i-Varqá'íyyih)*, traduzione di Juan Cole, [<http://bahai-library.com/provisionals/ode.dove.html>] visionato il 25 aprile 2008.
- _____, *Preghiere e Meditazioni*, tradotto dall'originale arabo e persiano da Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002.
- _____, *Spigolature dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, tradotto e compilato da Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2002.
- _____, *Tablet of the Uncompounded Reality (Lawḥ Basít al-Ḥaqíqa)*, introdotta e tradotta da Moojan Momen, [<http://bahai-library.com/provisionals/basit.html>] visionato il 25 aprile 2008.
- _____, *Tavole di Bahá'u'lláh rivelate dopo il Kitáb-i-Aqdas*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1981.
- _____, *Writings of Bahá'u'lláh*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 2006.
- Balyuzi H. M., *'Abdu'l-Bahá – The Centre of the Covenant of Bahá'u'lláh*, George Ronald, Oxford 2001.
- _____, *Bahá'u'lláh – The King of Glory*, George Ronald, Oxford 1980.
- _____, *Edward Granville Browne and The Bahá'í Faith*, George Ronald, Oxford 1970.
- _____, *Eminent Bahá'ís in the time of Bahá'u'lláh with some historical background*, George Ronald, Oxford 1985.
- _____, *The Báb – The Herald of the Day of Days*, George Ronald, Oxford 1973.
- Bausani Alessandro, *L'Islam in India – tipologia di un contatto religioso*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1973.
- _____, *L'Islam*, Garzanti Editore, 2002.

_____, *La Fede Baha'i e le "religioni orientali"* in "Opinioni Baha'i", numero 1, 1981.

_____, *Persia religiosa – da Zaratustra a Bahá'u'lláh*, Lionello Giordano Editore, Cosenza 1998.

_____, *Saggi sulla Fede Bahá'í*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1991.

Blomfield Lady, *The Chosen Highway*, Bahá'í Publishing Trust, Wilmette 1975.

Boccali G., Piano S., Sani S., *Le letterature dell'India*, Utet, Torino 2000.

Brookshaw Dominic Parviz, Fazel Seena, a cura di, *The Baha'is of Iran – Socio-historical studies*, Routledge Advances in Middle East and Islamic Studies, London and New York 2008.

Brown Kevin, *'Abdu'l-Bahá's Response to the Doctrine of the Unity of Existence*, in "Journal of Bahá'í Studies", volume 11, numero 3-4, settembre-dicembre 2001.

Browne E. G., *Materials for the study of the Bábí Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 1961.

Buck Cristopher, Addison Donald Francis, *Messengers of God in North America Revisited: An Exegesis of Abdu'l-Bahá's Tablet to Amír Khán*, in "Online Journal of Bahá'í Studies", volume 1, 2007, [<http://www.ojbs.org>] visionato il 2 giugno 2008.

_____, *Native Messengers of God in Canada? A Test Case for Baha'i Universalism*, in "Baha'i Studies Review", volume 6, 1996, [http://bahai-library.com/bsr/bsr06/66_buck_messengers.htm] visionato il 20 aprile 2008.

Cameron Robert T., *The Disconnected Letters of the Qur'an and the Significance of the Number Nineteen*, [<http://bahai-library.com/unpubl.articles/disconnected.html>] visionato il 15 aprile 2008.

Capezzone Leonardo, Salati Marco, *L'islam sciita – storia di una minoranza*, Edizioni Lavoro, Roma 2006.

Casa Universale di Giustizia, a cura di, *References from the Writings of 'Abdu'l-Bahá and Shoghi Effendi concerning the Hidden Words*, [<http://www.bahai-library.org/unpubl.compilations/hw.compilation.html>] visionato il 10 novembre 2008.

_____, a cura di, *The Compilation of Compilations*, volume 1, Bahá'í Publications Australia, Maryborough 1991.

_____, *Il secolo di luce*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2001.

_____, *Una fede comune*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2005.

Chew Lian Ghim Phyllis, *The Chinese Religion and the Bahá'í Faith*, George Ronald, Oxford, 1993.

Cole Juan, Momen Moojan, a cura di, *From Iran East and West, Studies in Bábí and Bahá'í History*, volume 2, Kalimát Press, Los Angeles 1984.

_____, *The Concept of Manifestation in the Baha'i Writings*, in “Bahá'í Studies”, monografia 9, Association for Bahá'í Studies, Ottawa 1982, [<http://bahai-library.org/articles/manifestation.html>] visionato il 15 aprile 2008.

_____, voce “*Bahá'-Alláh*”, in “Encyclopaedia Iranica”, [<http://www.iranica.com>] visionato il 10 aprile 2008.

Comunità Internazionale Bahá'í, *Chi scrive il futuro?*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2000.

Das Nilima, a cura di, *Glimpses of the Mother's life*, Sri Aurobindo Ashram Trust, Pondicherry 1978.

Dayānanda Sarasvatī Svāmi, *Satyartha Prakash*, Sarvadeshik Arya Printinidhi Sabha, New Delhi 1975.

Effendi Shoghi, *God Passes By*, Bahá'í Publishing Trust, Wilmette 1974; traduzione italiana: *Dio passa nel mondo*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2004.

- _____, *Il Giorno Promesso*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1978.
- _____, *L'Ordine Mondiale di Bahá'u'lláh*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1982.
- _____, *Messages of Shoghi Effendi to the Indian Subcontinent, 1923-1957*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 1995.
- Enciclopedia Iranica*, versione online [<http://www.iranica.com/newsite/index.isc>].
- Esslemont John E., *Bahá'u'lláh e la Nuova Era*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1998.
- Faizi Gloria, *Man and his Creator, the manifestation of God, prayer and meditation, some hindu concepts – a bahá'í perspective*, Mirát Publications, New Delhi 1996.
- _____, *The promise of Lord Krishna*, Mirát Publications, New Delhi 1996.
- Filoramo G., Massenzio M., Raveri R., Scarpi P., *Manuale di storia delle religioni*, Editori Laterza, Roma 2001.
- Filoramo Giovanni, a cura di, *Buddhismo*, Editori Laterza, Roma 2001.
- Flood Gavin, *L'induismo*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2006.
- Fozdar Jamshed, *Buddha Maitrya-Amitabha has appeared*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 1995.
- _____, *Karma and the fallacy of reincarnation*, Bahá'í Publishing Trust, Malaysia 1977.
- _____, *The God of Buddha*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 1995.
- Freeman Dorothy, *From copper to gold – The life of Dorothy Baker*, George Ronald, Oxford 1984.
- Fúrútan Muhájir Iran, *Dr. Muhajir – Hand of the Cause of God, Knight of Bahá'u'lláh*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 2005.

Gandhimohan M.V., *Mahatma Gandhi and the Bahá'í Faith*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 2004.

Garlington William, *Baha'i Bhajans: An example of the Baha'i Use of Hindu Symbols*, in "Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies", volume 2, numero 1, gennaio 1998, [<http://www.h-net.org/~bahai/bhpapers/vol2/india2.htm>] visionato il 20 giugno 2008.

_____, *Bahá'í Conversions in Malwa, Central India*, in "Iran East and West: Studies in Bábí and Bahá'í History", volume 2, Kalimát Press, Los Angeles 1984, pp.157-185.

_____, *The Baha'i Faith in India: A Developmental Stage Approach*, in "Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies", numero 2, giugno 1997, [<http://www.h-net.org/~bahai/bhpapers/india1.htm>] visionato il 20 giugno 2008.

_____, *The Baha'i Faith in Malwa: A Study of a Contemporary Religious Movement*, PhD dissertation, Australia National University 1975.

Halbfass Wilhelm, *India and Europe – An Essay in Understanding*, State University of New York Press, New York 1988.

Holley Horace, a cura di, *Bahá'í Scriptures, Selections from the Utterances of Bahá'u'lláh and 'Abdu'l-Bahá'*, Brentano's Publishers, New York 1923.

Hornby Bassett Helen, a cura di, *Lights of Guidance – a Bahá'í Reference File*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 2006.

Indian Journal of Bahá'í Studies, volume 1, numero 1, marzo 2002.

Ives Colby Howard, *Portals To Freedom*, George Ronald, Oxford 1983.

Jung, C. G., *The Archetypes and the Collective Unconscious*, traduzione di R. F. C. Hull, in *The Collected Works of C. G. Jung*, volume 9, Bollingen Series, New York 1959.

- Khiandra Dipchand, *Immortals*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 1988.
- Kluge Ian, *Buddhism and the Bahá'í Writings: an ontological rapprochement*, Association of Bahá'í Studies, San Francisco 2006.
- Lai Whalen, *Why the Lotus Sūtra?*, in “Japanese Journal of Religious Studies”, giugno-settembre 1987.
- Lambden Stephen, a cura di, *Tablet of All Food by Bahá'u'lláh*, in “Bahá'í Studies Bulletin”, numero 3.1, 1984, pp. 4-67 [<http://bahai-library.com/provisionals/food.html>] visionato il 20 ottobre 2008.
- _____, *The Sinaitic Mysteries*, 1986, Corrected Web edition May 2007, [oak.cats.ohiou.edu/~lambden/THE%20SINAITIC%20MYSTERIES.pdf] visionato il 20 ottobre 2008.
- _____, *The Word Bahá': Quintessence of the Greatest Name*, in “Baha'i Studies Review”, numero 3.1, 1993, [http://bahai-library.com/bsr/bsr03_1/312_lambden_baha.htm] visionato il 25 ottobre 2008.
- Lewis Franklin, *Bahá'u'lláh's 'Mathnaví-y-i Mubárák' introduction and provisional verse translation*, in “Baha'i Studies Review”, volume 9, 1999/2000.
- Ma'sumian Bijan, *The Realms of Divine Existence as described in the Tablet of All Food*, in “Deepen magazine”, numero 3.2.2, 1994, [http://bahai-library.com/index.php5?file=masumian_realms_divine] visionato il 15 aprile 2008.
- MacEoin Denis, *From Babism to Baha'ism: Problems of Militancy, Quietism, and Conflation in the Construction of a Religion*, in “Religion”, volume 13, 1983, pp. 219-255.
- _____, *Rituals in Babism and Baha'ism*, British Academic Press, London 1994.
- _____, voce “Azalí Babism”, in “Encyclopaedia Iranica”, [<http://www.iranica.com>] visionato il 10 aprile 2008.

_____, voce “*Báb*”, in “Encyclopaedia Iranica”, [<http://www.iranica.com>] visionato il 10 aprile 2008.

_____, voce “*Babism*”, in “Encyclopaedia Iranica”, [<http://www.iranica.com>] visionato il 10 aprile 2008.

Malviya Daya Ram, *Biographical letter from a Hindu villager*, [<http://bahai-library.com/letters/daya.ram.malviya.html>] visionato il 25 giugno 2008.

Maneck Susan, *Conversion Movements within Hindu Village Culture*, [<http://bahai-library.com/unpubl.articles/hindu.conversion.html>] visionato il 25 giugno 2008.

Manuchehri Sepehr, *Historical Account of two Indians Babis – Sa'en Hindi and Sayyid Basir Hindi*, in “Research notes in Shaykhi, Babi, Baha’i Studies”, volume 5, numero 2, aprile 2001, [<http://www.h-net.org/~bahai/notes/vol5/hunud.htm>] visionato il 15 aprile 2008.

_____, *The Primal Point’s Will and Testament*, in “Research Notes in Shaykhi, Babi and Baha’i Studies”, volume 7, numero 2, settembre 2004, [<http://www.h-net.org/~bahai/notes/vol7/BABWILL.htm>] visionato il 17 giugno 2008.

Mázandarání Fáḍil, *Tárikh-i Zuhúr-al-Ḥaqq* (persiano), volume 3, H-Bahai, Michigan 1998, [<http://www.h-net.org/~bahai/areprint/vol2/mazand/tzh3/tzh3.htm>] visionato il 15 aprile 2008.

_____, *Tárikh-i Zuhúr-al-Ḥaqq* (persiano), volume 6, H-Bahai, Michigan 1999, [<http://www.h-net.org/~bahai/arabic/vol3/tzh6/tzh6.htm>] visionato il 20 giugno 2008.

McLean J. A., *Prolegomena to a Bahá’í Theology*, in “Journal of Bahá’í Studies”, numero 5.1, 1992, pp. 26-67. [<http://bahai-library.com/articles/jbs.5-1.mclean.html>] visionato il 15 aprile 2008.

Mehrabkhani R., *Mullá Ḥusayn: Disciple at Dawn*, Kalimát Press, Los Angeles 1987.

Merchant A.K., *Eschatology and messianic expectations in Hinduism – a Baha'i perspective*, articolo ancora non pubblicato, gentilmente concesso dall'autore, 1996.

_____, *Hindu dharma evam bahai dharma* (hindi), Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 2000.

_____, *Hinduism and Baha'i Faith – textual similarities and non-parallels*, articolo ancora non pubblicato, gentilmente concesso dall'autore, 2000.

_____, *India in the writings of the Baha'i Faith*, articolo presentato alla prima conferenza dell'Indian Association for Bahá'í Studies, gentilmente concesso dall'autore, novembre 1984.

Mírzá Abu'l-Faḍl e Mírzá Gulpáygání, *Kashfu'l-Ghita* (persiano), Tashkent 1919.

Mírzá Ḥusayn Hamadání, *Tárikh-i-Jadíd*, tradotto in inglese dal persiano da E. G. Browne, The University Press, Cambridge 1893.

Mishra Prakash Narayan, *Kalkin avatar* (hindi), Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 2005.

Momen Moojan, a cura di, *Selections from the writings of E.G. Browne on the Bábí and Bahá'í Religions*, George Ronald, Oxford 1987.

_____, a cura di, *Studies in Bábí and Bahá'í History*, volume 1, Kalimát Press, Los Angeles 1982.

_____, a cura di, *The Bábí and Bahá'í Religions, 1844-1944 - Some Contemporary Western Accounts*, George Ronald, Oxford 1981.

_____, *An introduction to Shi'i Islám*, Yale University Press, New Haven and London 1985.

_____, *Buddhism and the Baha'i Faith*, George Ronald, Oxford 1995.

_____, *Esslemont's survey of the Bahá'í world, 1919-1920*, in "Bahá'ís in the West", volume 14, Kalimát Press, Los Angeles 2004.

_____, *Hinduism and the Bahá'í Faith*, George Ronald, London 1990.

_____, *Islam and the Bahá'í Faith*, George Ronald, Oxford 2000.

- _____, *Jamál Effendi and the early spread of the Bahá'í Faith in Asia*, in “Baha’i Studies Review”, volume 8, 1999.
- _____, *Mysticism and the Bahá'í Community*, presentazione fatta al ‘Irfan Colloquium, Londra 2001, [http://www.northill.demon.co.uk/bahai2/mysticismbc.htm] visionato il 10 giugno 2008.
- _____, *Relativism – A Basis For Baha'i Metaphysics*, in “Studies in honor of the late Husayn M. Balyuzi: Studies in the Bábí and Bahá'í Religions”, volume 5, Kalimát Press, Los Angeles 1988.
- _____, voce “*Bahaism, Lawh*” in “Encyclopaedia Iranica”, [http://www.iranica.com] visionato il 2 giugno 2008.
- _____, voce “*Gulpáygání, Mirza Abu'l-Fadl*”, in “A Short Encyclopedia of the Baha’i Faith”, [http://bahai-library.com/index.php5?file=momen_encyclopedia_abul-fadl_gulpaygani] visionato il 16 aprile 2008.
- _____, voce “*Zuhúr-al-Haqq*” in “Encyclopaedia Iranica”, [http://www.iranica.com] visionato il 10 aprile 2008.
- Momen Moojan, Smith Peter, *Bahá'í History*, [http://bahai-library.com/encyclopedia/history.html] visionato il 10 aprile 2008.
- Mother, The, *Questions and answers*, volume 4, Aurobindo Ahram, Pondicherry [s.d.].
- _____, *Words of Long Ago*, volume 2, Sri Aurobindo Ashram Publications, Pondicherry Cent. Ed.
- Muḥammad-i-Zarandí (Nabíl-i-A’zam), *The Dawn-Breakers – Nabil's Narrative of the Early Days of the Bahá'í Revelation*, tradotto ed edito da Shoghi Effendi, Bahá'í Publishing Trust, Wilmette 1996; traduzione italiana: *Gli Araldi dell’Aurora*, tradotto dall’edizione inglese di Shoghi Effendi, Casa Editrice Bahá’í, Roma 1978.
- Munje H.M., *The Reincarnation – Mystery Revealed*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 2007.

- _____, *The whole world is but one family*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi s.d.
- Nahar Sudata, a cura di, *Mother's Chronicles*, volume 2, Institut de recherches évolutives, 1986.
- Nakhjavání 'Alí, *Shoghi Effendi: Author of Teaching Plans*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2007.
- _____, *Towards World Order*, Casa Editrice Bahá'í, Roma 2007.
- Nakhjavani Violette, *Amatu'l Bahá visits India*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 2000.
- Nasr Seyyed Hossein, *Il Sufismo*, Rusconi Libri, Milano 1994.
- National Spiritual Assembly of the Bahá'ís of the United States and Canada, compilato da, *The Bahá'í Centenary 1844-1944*, Bahá'í Publishing Committee, Wilmette 1944.
- Nicholas A. L. M., *Le Béyan Arabe, le livre sacré du Babysme*, Dujarric & Cie, Paris 1905.
- _____, *Seyyèd Ali Mohammed dit le Báb*, Dujarric & Cie, Paris 1905.
- Nijenhuis John, *Bahá'í: World Faith for Modern Man?*, in "Journal of Ecumenical Studies", volume 10, numero 3, 1973.
- Nirodbaram, a cura di, *Talks with Śri Aurobindo*, volume IV, Sri Aurobindo Ashram Trust, Pondicherry 1989.
- Panikkar Raimon, *Il silenzio del Buddha – un a-teismo religioso*, Oscar Mondatori, Milano 2006.
- Piano Stefano, a cura di, *Bhagavad-Gītā*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

- Raman S.P., *Sambhuti – My quest for the fulfilment of Hinduism*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 1996.
- Rigopoulos Antonio, *Hindūismo*, Editrice Queriniana, Brescia 2005.
- Robinson Rowena, Clarke Sathianathan, *Religious conversion in India – modes, motivations and meanings*, Oxford University Press, New Delhi 2003.
- Rocher Ludo, *The Puranas – A History of Indian Literature*, volume 2, Weisbaden, Harrassowitz 1986.
- Rúmí Siyyid Muṣṭafá, *A Short Historical Survey of the Bahai Movement in India, Burma, Java Island, Siam, and Malay Peninsula*, archivi dell'Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá'í degli Stati Uniti d'America, s.d. (solo una sezione di questo lavoro è datata 6 giugno 1931).
- Salmani Ustad Muhammad 'Aliy, detto "il barbiere", *My Memories of Bahá'u'lláh*, tradotto da Marzieh Gail, Kalimát Press, Los Angeles 1982.
- Samandar Shaykh Kázim, *Tárikh-i-Samandar* (persiano), Bahá'í Publishing Trust, Tíhrán 1974.
- Sarwal Anil, *Miracles in religion*, Royale Publishers, Lucknow 1996.
- Savi Julio, *La perenne via mistica nella Fede Bahá'í*, Atti del Primo Convegno Nazionale dell'Associazione Studi Bahá'í «Alessandro Bausani», Centro Studi Bahá'í, Acuto (Fr), 7-9 giugno 2002, pp. 25-38.
- _____, *Nell'Universo sulle tracce di Dio*, Editrice Núr, Roma 1988.
- _____, *The Bahá'í Faith and the Perennial Mystical Quest: A Western Perspective*, in "Baha'í Studies Review", volume 14, 2008.
- Scarabel Angelo, *Il Sufismo – Storia e dottrina*, Carocci editore, Roma 2007.

Schimmel Annemarie, *Mystical dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975.

Sinclair Guy, *The Three Stages of Divine Revelation*, in “Journal of Bahá’í Studies”, volume 12, numero 1/4, 2002.

Smith Peter, *In Iran, Studies in Bábí and Bahá’í History*, volume 3, Kalimát Press, Los Angeles 1986.

_____, *Shoghi Effendi’s Letters to the Baha’is of India and Burma during the 1920s*, in “Bahá’í Studies Review”, numero 13, 2005.

_____, *The Bábí and Bahá’í Religions – From messianic Shi’ism to a world religion*, George Ronald, Oxford 1987.

Sprague Sydney, *A year with the Bahá’is in India and Burma*, Kalimát Press, Los Angeles 1986.

Star of the west, il primo “bahá’í magazine” pubblicato in occidente dal 1910 al 1935. Dal 1910 al 1924 ripubblicazione in 8 volumi, George Ronald, Oxford 1978.

Sulaymání ‘Azízu’lláh, *Masábíh-i Hidáyat*, volume 8, Bahá’í Publishing Trust, Tíhrán 1974; ripubblicato digitalmente, H-Bahai, Michigan 2007, pp. 125-146, [http://www.h-net.org/~bahai/areprint/authors/sulayman/masabih8/masabih8.htm] visionato il 20 giugno 2008.

Tagore Rabindranath, Ray Mohit Kumar, *The English Writings of Rabindranath Tagore*, volume 7, Atlantic Publishers & Distributors, 2007.

Taherzadeh Adib, *The Revelation of Bahá’u’lláh – ‘Akká, The Early Years 1868-77*, volume 3, George Ronald, Oxford 1983.

_____, *The Revelation of Bahá’u’lláh – Adrianople 1863-68*, volume 2, George Ronald, Oxford 1977.

_____, *The Revelation of Bahá'u'lláh – Baghdad 1853-63*, volume 1, George Ronald, Oxford 1974.

_____, *The Revelation of Bahá'u'lláh – Mazra'ih and Bahjí 1877-92*, volume 4, George Ronald, Oxford 1987.

Tavoso Barbara, *Ricostruzione della figura mitica del Kalkin avatāra sulla base della letteratura purāṇica comparata*, tesi di laurea, Università Cà Foscari, Facoltà di Lingue e letterature straniere, Venezia 1998-1999.

The Bahá'í World, dal XIII al XX volume, preparato sotto la supervisione della Casa Universale di Giustizia, Bahá'í World Centre, Haifa [1970-1998].

The Bahá'í World: An International Record, dal II al XII volume, preparato sotto la supervisione della Assembea Spirituale Nazionale dei Bahá'í degli Stati Uniti d'America e del Canada con l'approvazione di Shoghi Effendi, Bahá'í Publishing Trust, Wilmette [1926-1954].

Torri Michelguglielmo, *Storia dell'India*, Editori Laterza, Roma 2000.

Trimingham Spencer J., *The sufi orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford 1998.

Walbridge John, *Essays and Notes on Babi and Baha'i History*, Michigan State University 2002.

_____, *Prayer and worship*, [<http://bahai-library.com/encyclopedia/prayer.html>] visionato il 20 ottobre 2008.

_____, *Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time*, George Ronald, Oxford 1996.

Warburg Margit, *i baha'i*, Editrice Elledici, Torino 2001.

White Christopher, *Searching for God in time and memory: an examination of Bahá'í prayer as "remembrance"*, in "Baha'i Studies Review", volume 7, 1997, [http://bahai-library.com/articles/white.remembrance.html#N_11_] visionato il 20 ottobre 2008.

Yang Jiling, *In search of Martha Root: an American baha'i feminist and peace advocate in the early Twentieth Century*, tesi di laurea, Georgia State University, 2005, [http://etd.gsu.edu/theses/available/etd-11282005-004146/unrestricted/yang_jiling_200512_master.pdf] visionato il 20 dicembre 2008.

Zinky Kay, compilato da, *Martha Root – Herald of the kingdom*, Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 1983.

Ringraziamenti

La mia profonda gratitudine va alla mia dolce moglie Irene, compagna di viaggio verso l'Infinito, a mia mamma Rita – presenza sempre vicina – per avermi insegnato i valori dell'umiltà, della semplicità e per avermi iniziato alle vie dello spirito, alla mia famiglia (papà Aldo, zii Maria e Fulvio, Valerio, Elena, Antonio, Lucia) per il fiume di affetto e sostegno ricevuto, alla famiglia Sanei per avermi accettato come un figlio nella terra ove sorse il Sole di Bahá', alla cara amica Manije, al caro amico Nima, al Dr. Merchant e alle famiglie Vahedi; infine a Lui, per avermi dischiuso il segreto della vita e della morte: *l'amore*.