

## MISTICA ISLAMICA E MISTICA CRISTIANA

### **l'unità-esclusione o l'unità-comunione. Saggio di mistica comparata.**

#### *1. La mistica come dimensione essenziale dell'esistenza umana*

Prima di affrontare il tema propostoci, cioè di offrire un saggio di mistica comparata fra la mistica islamica e la mistica cristiana, crediamo opportuno presentare alcune riflessioni sulla mistica in quanto tale per chiarire il suo posto nell'esistenza umana, cioè nell'esistenza della persona umana in quanto tale.

L'uomo è stato definito come il pellegrino dell'Assoluto. L'uomo è quell'essere inquieto che nulla appaga. L'uomo è quell'essere che porta dentro di sé una domanda di senso che mai si esaurisce e che continuamente lo incalza. Dopo ogni realizzazione, conquista o successo, il suo inquieto cercare lo spinge sempre oltre con un nuovo inevitabile domandare: «*Perché?*», «*E poi?*».

L'uomo è l'essere destinato a trascendere se stesso. Il suo punto di riferimento è sempre un orizzonte lontano, al di là di tutto ciò che da vicino lo circonda. Pur lontano, quell'orizzonte è una realtà che tutto avvolge ed in tutto è presente. L'essere umano si sente inevitabilmente proiettato fra due abissi: o l'elevazione infinita o la caduta infinita. Egli infatti pur esistendo nei limiti del tempo e dello spazio, aspira continuamente a qualcosa che li trascende. Come crisalide prigioniera, egli tende a trasmutarsi in un essere nuovo e libero; come feto fragile ed incompleto, egli si sente destinato ad essere rigenerato in un essere adulto e perfetto.

Sotto ogni punto di vista l'uomo è quell'essere che è mosso da un desiderio profondo e da una sete insaziabile di Assoluto.

Questi pensieri non sono nuovi. Le moderne analisi dell'esistenza e della psicologia umana lo hanno abbondantemente dimostrato.

Considerazioni simili sono state sempre presenti nelle riflessioni dei pensatori e filosofi di ogni tempo, credenti e non. Tutta la storia del pensiero, della letteratura e delle arti, su ogni terra e sotto ogni cielo, è sempre stata una chiara espressione dell'«inquieto viaggiare dell'uomo» attraverso il tempo e lo spazio, come attratto da qualcosa che sta sempre al di là di ogni conquista presente. Basti ricordare, come esempio, uno dei più antichi documenti della storia umana: il mito babilonese di Gilgamesh. Questo eroe, pur avendo realizzato tutti i suoi sogni di re, viene scosso dall'esperienza della morte del suo amico, perciò si mette in viaggio alla ricerca dell'albero dell'immortalità che solo può appagare la sua sete di vita e di luce. La sua vicenda, si sa, finisce in una amara delusione. Procedendo nel tempo, possiamo ricordare anche la storia di Ulisse e del suo ritorno alla patria attraverso mille peripezie, spinto da una inestinguibile nostalgia di essa: al di fuori della sua patria egli si sente in esilio, è sempre uno straniero. Allo stesso modo l'epopea dell'esodo del popolo di Israele verso la Terra Promessa è espressione di un richiamo profondo verso la meta della promessa e della sua esistenza autentica. Infine, il fantastico viaggio di Dante nell'oltretomba verso Colui «...che muove il sole e l'altre stelle» ha rappresentato nel modo più eloquente la meta ultima di ogni viaggiare ed esistere umano. Tali racconti, e moltissimi altri simili esistenti in tutte le culture più diverse, sono divenuti simboli universali dell'eterno camminare umano verso una meta che, anche se ancora velata, è pur sempre presente nel desiderio profondo del suo cuore. Questi racconti possono essere compresi nel loro senso più profondo e vero solo alla luce della problematica esistenziale dell'essere umano, come espressioni della sua inquietudine radicale, del suo essere orientato, nel profondo del suo essere, verso l'Assoluto.

Sulla base di tali riflessioni si può affermare che quanto più i vari campi del vivere, dell'agire e del pensare spingono l'uomo a prendere coscienza del suo stato di pellegrino, tenendo sempre viva in lui la sua inquietudine e domanda di senso, spronandolo a

continuare il suo viaggio verso la sua meta ultima, tanto più lo aiuteranno a diventare sempre più uomo, cioè a passare dallo stato di «ominide» (come semplice specie animale) allo stato «umano», come essere cosciente del suo destino. È interessante notare che l'uomo, l'«essere umano», è indicato in molte lingue indo-europee con termini derivati da una comune radice *men/man* (tedesco *mann*, inglese *man*, in sanscrito *mānu*), relazionata alla radice del termine *mente* (latino *mens*, greco *mneme*, germanico *mind*, sanscrito *mānas*). Questa radice denota fundamentalmente il pensiero, la coscienza, come prima qualità e principale caratteristica dell'essere umano: fra tutti gli animali l'uomo appare come quell'essere che «pensa», sa ed ha coscienza del suo esistere.

Al contrario, quando i differenti campi del vivere, dell'agire e del pensare spengono nell'uomo tale suo desiderio profondo, estinguono la sua inquietudine, fermano il suo pellegrinare, distraendolo dietro illusioni di quiete e di appagamento, allora essi diventano fattori che lo alienano sempre più da se stesso, dal suo essere vero, svuotano di senso il suo esistere e tradiscono la sua vocazione originale e lo fanno precipitare nell'abisso del non senso e dell'illusorio.

Questo genere di illusione emerge chiaramente nel rapporto fondamentale di ogni essere umano, cioè quello fra uomo e donna. La donna può sempre trasformarsi in una «maga Circe» (per evocare un altro mito significativo) che imprigiona l'uomo con i suoi incantesimi e malie. L'uomo può sempre diventare un «don Giovanni» che inganna e illude la donna con le sue vuote promesse e sicurezze. La falsità di tali rapporti sta nel fatto che una parte tradisce l'altra al livello più profondo del suo esistere, perché invece di essere segno e trasparenza che rimanda all'Assoluto, essa pretende di sostituirsi all'Assoluto, ingannando se stessa e illudendo l'altra parte. Il vero amore umano non è una reciproca idolatria ma un invito verso il vero Assoluto, fine ultimo di ogni essere umano.

«Amare non è guardarsi negli occhi, ma guardare insieme verso la stessa direzione» (Antoine de Saint-Exupéry).

Prendere sul serio tale aspirazione fondamentale dell'essere umano verso l'Assoluto, volerla verificare nel proprio esistere

quotidiano, scommettere su di essa la propria vita: questo significa entrare nella dimensione mistica. Infatti, il termine *mistica* (con l'aggettivo corrispondente *mistico*) non significa qualcosa che è stravagante, irreal e illusorio, come molte volte un uso superficiale e giornalistico del termine fa credere. Il termine mistico deriva dal greco *myô*, che significa: «velare gli occhi, tacere», tener nascosto un segreto; questo era detto in particolare degli iniziati agli antichi misteri religiosi. Tale termine è stato assunto per indicare ciò che è segreto, nascosto nel più profondo dell'essere umano, ciò che non è esposto né disponibile per essere manipolato dalla curiosità indiscreta e dagli interessi superficiali del pubblico. Quindi il termine «mistico» significa ciò che è reale, anzi ciò che vi è di più vero e reale nel segreto del cuore umano, là dove l'uomo incontra l'Assoluto e con Lui celebra le sue vere nozze.

L'Assoluto, termine ultimo delle aspirazioni del cuore umano, per essere veramente Assoluto non può essere un prodotto dell'uomo stesso: sarebbe un idolo, quindi un inganno ancora più profondo e radicale. L'Assoluto, termine ultimo del pellegrinare umano, si rivela in ultima analisi come ciò che vi è di più indispensabile e necessario all'uomo e, nello stesso tempo, come ciò che è più indipendente da lui e che può essere ricevuto solo come libero dono e grazia, al riparo da ogni umana presa o manipolazione. L'Assoluto infatti resta sovraneamente libero di se stesso: egli si comunica come vuole e dove vuole, senza alcuna previa condizione impostagli da chicchessia. L'uomo può incontrare l'Assoluto solo là dove l'Assoluto si fa incontrare. Il dramma quindi della ricerca esistenziale dell'uomo può essere riassunto nei seguenti termini: l'uomo cerca il senso profondo e reale del suo esistere, che è ciò che vi è di più indispensabile e necessario per lui, ma egli può raggiungere tale meta solo come assoluto dono e pura grazia.

Ma tale Assoluto deve per forza rimanere solo un orizzonte lontano, verso cui l'uomo proietta la sua esistenza senza nessuna risposta? Non può Egli farsi presente nella storia e svelarsi esplicitamente al pellegrino umano? E chi può porre preve condizioni al Suo essere ed al Suo agire? Il cammino verso di Lui, se vuole essere autentica ricerca di Lui, non può essere fatto che nel-

l'umiltà e nell'attesa. L'inesausta attesa umana può essere considerata come l'unico presupposto che Egli stesso ha messo nel cuore dell'uomo per potersi svelare e donare a lui.

E quando l'Assoluto irrompe nella storia umana, questa allora assume un senso nuovo, una dimensione particolare: diviene storia "religiosa", perché intimamente "legata" (secondo una delle etimologie del termine) all'Assoluto.

Molti sono i sentieri su cui l'Assoluto ha fatto percepire all'uomo la Sua presenza per attirarlo a Sé, per tenere vivo in lui il desiderio dell'incontro, per dar forza al suo camminare verso di Lui. Molti pure sono i nomi con cui l'uomo ha cercato di dare un volto all'Assoluto: Essere, Uno, Luce, Altissimo, Sapienza, Niente...

Molti sono i modi con cui l'uomo ha descritto la sua percezione, vicina o lontana, dell'orizzonte ultimo del suo esistere. La storia religiosa dell'umanità, fin dai tempi più remoti e primitivi, è una testimonianza incontrovertibile a tale riguardo. Solo una lettura volutamente riduttiva può mutilare la storia umana di tale sua essenziale dimensione religiosa.

È pure un dato fondamentale della nostra fede cristiana affermare che Dio, il quale non fa preferenze di persone, si è sempre fatto incontrare da chi lo ha cercato con cuore sincero: «Egli infatti non è lontano da noi, poiché in Lui viviamo, ci muoviamo e siamo» (*Atti* 17, 28). Per questo il vero credente non è colui che si chiude nella propria tradizione religiosa ignorando o rinnegando le altre, ma colui che cerca in tutte le espressioni religiose la presenza di Dio, «i semi del Verbo», «l'opera dello Spirito», il «preannuncio del Vangelo», come una lunga tradizione della Chiesa, culminata nelle dichiarazioni del Concilio Vaticano II, ha sempre attestato. Tale apertura universale e positiva verso ogni manifestazione dell'Assoluto in tutte le sue differenti forme può essere considerata come il segno più chiaro di un'autentica esperienza dell'Assoluto.

Il vero mistico, a qualunque tradizione religiosa appartenga, è colui che ha vissuto nel modo più radicale tali incontri con l'Assoluto e, come Mosè sul monte Sinai, ne è stato trasfigurato. È su

tale esperienza personale che nasce in lui una sensibilità particolare verso ogni altra esperienza dell'Assoluto. È forse questa la ragione per cui i mistici delle differenti tradizioni religiose hanno una strana sintonia di sentimenti e una impressionante affinità di espressioni. Essi si sono avvicinati alla stessa sorgente ed hanno attinto alla stessa acqua, che contiene in sé ogni sapore.

Occorre tuttavia distinguere la vera mistica dalle pseudomistiche, che pure pullulano nella storia umana. In queste ultime si può notare che l'uomo, invece di aprirsi all'Assoluto in umile ricerca ed in obbedienza disponibile, cerca di dominare e manipolare l'Assoluto mediante vari tipi di arti e magie. Ma, al di là di ogni illusione, l'uomo, perdendo l'Assoluto, perde se stesso e diviene un istrione, una caricatura del vero mistico. Tali figure di pseudomistici riempiono la storia dei movimenti religiosi di tutti i tempi e luoghi.

## *2. La mistica islamica: mistica dell'unità-esclusione*

Anche l'Islam, come religione storica, porta in sé una testimonianza dell'Assoluto. Anzi l'Islam, al pari di altre religioni, ha la convinzione di essere la vera, ultima e definitiva rivelazione dell'Assoluto.

Per la nostra riflessione ciò che ora interessa è il contenuto di esperienza religiosa che l'Islam ha realizzato attraverso quelle persone che in esso hanno cercato l'Assoluto con cuore sincero. Sono coloro che hanno posto la ricerca di Dio come scopo ultimo della loro vita, al di sopra di ogni altro progetto umano, politico, economico o sociale, interessi questi in cui l'appello originario può essere facilmente frainteso ed offuscato dall'attaccamento al particolare ed immediato. È in simili persone che, crediamo, può essere scoperto il vero volto di Dio nell'Islam. Esponendo i temi fondamentali della mistica islamica, noi intendiamo porci come compagni di viaggio di persone che, partendo dalla loro tradizione religiosa, si sono incamminate verso l'Assoluto, rispondendo al suo appello inscritto nei loro cuori. Tale compagnia vuole essere vissuta da parte nostra con profonda simpatia, senza sterilirla con

le vuote polemiche di parole che da secoli hanno avvelenato i rapporti fra i due universi spirituali. Crediamo infatti che la comune chiamata della vocazione umana già ci unisca in una certa fraternità universale.

Il termine *sufismo*, con il corrispondente aggettivo *sufi*, è il termine usato per indicare la mistica islamica, cioè l'esperienza mistica con le caratteristiche che essa ha acquistato nella tradizione religiosa dell'Islam. Storicamente, si sa, il termine *sufi* indicava all'inizio colui che indossava un vestito di lana (in arabo *suf*), che i primi asceti musulmani avevano adottato come segno del loro particolare tipo di vita. In seguito, tuttavia, il termine venne ad indicare tale tipo di vita in se stesso, indipendentemente dal genere di vestito adottato. Occorre anche notare che il sufismo, come del resto ogni esperienza mistica, si pone anzitutto come esperienza pratica di vita, non come sapere teorico, e per tale motivo è difficile – se non impossibile – darne una definizione precisa. È attraverso la sua storia stessa che le potenzialità del sufismo sono venute alla luce e che la sua essenza, per così dire, si è manifestata, ed è quindi nelle sue manifestazioni storiche che esso può essere conosciuto e descritto.

Non c'è dubbio, ora, anche se le controversie al riguardo non sono finite, che il punto di partenza del sufismo è il cuore stesso della fede islamica, cioè «la testimonianza e la professione dell'unità di Dio» (*tawhid*) quale è stata tramandata dal Corano e dalle tradizioni attribuite al profeta dell'Islam, Muhammad. Queste sono le basi di ogni credo islamico. Influenze esterne non possono essere escluse, anzi sono molto probabili, ma non possono essere ritenute come le fonti principali della mistica islamica.

Nel primo secolo dell'Islam (VII-VIII d. C.) si nota il prevalere nei circoli dei pii musulmani di temi ascetici come la rinuncia al mondo (*zuhd*), con veglie e preghiere prolungate, digiuni e riti, ecc. Ma già nel secondo secolo (VIII-IX d. C.) si può notare l'emergere e l'affermarsi del tema dell'amore (*hubb*) assoluto per Dio, soprattutto nell'esperienza della famosa mistica Rabi'a al-'Adawiyya. Da allora il tema dell'amore si svilupperà sempre di

più fino a divenire il tema dominante nell'esperienza di molti sufi che ricorreranno volentieri al ricco linguaggio erotico della letteratura araba per esprimerlo in tutte le sue sfumature.

È però nel terzo secolo islamico (IX-X d.C.) che il sufismo raggiunge una fioritura straordinaria di espressioni e forme, segno di una matura e ricca esperienza spirituale. Oltre al tema dell'amore viene sviluppato il tema della conoscenza di Dio (*ma'rifa*, *gnosis*), che è propria di alcuni eletti, non frutto della ragione umana, ma di una comunicazione diretta con Dio. Con il tema della conoscenza entra il tema dell'unione con Dio (*wahda – ittihad*), unione che sola rende possibile la vera proclamazione dell'unità di Dio, cuore della fede islamica.

Il sufi intuisce che al di là delle spiegazioni ufficiali dei teologi c'è la possibilità della più intima unione con Dio, anzi tale deve essere la meta di ogni vero credente, come afferma al-Hallag, martire sufi del terzo secolo dell'egira. Tale unione esige una trasformazione del sufi, un morire a se stesso, anzi un annientamento del suo sé (*fana'*) per sussistere in modo nuovo in Dio solo (*baqa'*). A lungo si discuterà sulla natura di tale unione: si tratta di unione di essere o di unione solamente spirituale? Per i sufi, non c'è dubbio: essa è una unione reale con la realtà di Dio. Dio solo, infatti, come verrà sempre più sottolineato nella tradizione sufi, è il solo, vero esistente, di fronte al quale l'essere della creatura si rivela inconsistente, come l'onda sulla superficie del mare. Tale posizione sembra essere una conclusione assai logica di un monoteismo inteso in modo radicale come l'assoluta esclusione di ogni alterità. L'affermazione fontale della fede islamica «non c'è dio se non il Dio (*Allah*)» si è trasformata lungo la storia del sufismo. Prima è diventata «non c'è amato se non *Allah*», questo nelle mistiche dell'amore. Poi, inevitabilmente, tale affermazione è divenuta «non c'è esistente se non *Allah*», questo nelle mistiche dell'unione: dal monoteismo puro ed esclusivo al monismo assoluto il passo sembra breve.

Ci avviamo così verso un tipo di monismo spirituale che sarà al centro delle speculazioni dei sufi nel sesto e settimo secolo (XII-XIII d.C.). Emerge in tale periodo per potenza di sintesi e fecondità di produzione il grande sufi andaluso, cioè della Spagna



araba, Muhyi al-Din Ibn 'Arabi, soprannominato il grande maestro spirituale (*al-sayh al-akbar*), il cui insegnamento si diffonderà in quasi tutte le confraternite sufi.

Insieme con il tema dell'unione con Dio emerge un altro tema tipico della speculazione sufi: quello della cosiddetta «Realtà eterna di Muhammad» (*al-haqiqa al-muhammadiyya*). Essa rappresenta il Logos islamico, la prima e la più completa manifestazione di Dio, causa e principio della creazione. Essa funge da mediatrice tra l'ineffabile e sempre trascendente Essenza divina e il variegato e cangiante mondo delle sue manifestazioni. Tale «Realtà eterna di Muhammad» si è manifestata nel tempo nelle varie missioni profetiche per giungere alla pienezza della sua manifestazione nella figura storica di Muhammad, il modello assoluto della perfezione umana, la cui realtà ultima però è preesistente e presente in Dio dall'eternità. Il sufi mediante l'identificazione con tale «Realtà eterna di Muhammad» viene trasformato nell'Uomo Perfetto (*insan kamil*) e ritorna nello stato in cui era prima della creazione, quando esisteva come puro spirito nello stato della più pura unione.

Questi sono solo alcuni dei principali temi, sviluppati nella storia della mistica islamica, che passeranno come retaggio spirituale alla moltitudine delle confraternite sufi che animano il vasto mondo islamico. Queste ultime sono sorte per venire incontro al bisogno che molti credenti avevano di una fede più viva e personale. Vivo pure era sentito il bisogno di avere delle guide spirituali che possedessero una profonda esperienza di vita interiore e potessero essere dei modelli viventi di fede per la comunità. Lo sviluppo e la diffusione delle confraternite sufi testimoniano della vitalità della religione islamica e della sua forza di espansione a livello mondiale. Esse non solo furono uno dei principali fattori della diffusione dell'Islam fino ai più estremi angoli del mondo, ma ebbero anche l'importante funzione di mediazione culturale fra l'Islam ufficiale e le culture locali, per cui l'Islam ha assunto un volto indiano, cinese, africano, ecc. a seconda delle regioni in cui si è diffuso.

Quelli che abbiamo presentati sono alcuni temi generali della storia del sufismo, temi che dovrebbero essere riempiti dalla lettura dei testi dei suoi principali rappresentanti. Concludiamo

sottolineando la convinzione, non solo nostra, che il sufismo rappresenti uno dei più importanti fenomeni non solo della storia islamica, ma anche della storia umana in generale. È infatti dagli ambienti sufi che sono emerse delle personalità religiose che hanno assunto le dimensioni di veri «uomini universali», perché hanno espresso valori che toccano il cuore di ogni persona che abbia percepito in se stessa l'appello dell'Assoluto.

### 3. *La mistica cristiana, mistica dell'unità-comunione*

Seguendo il cammino dei sufi, crediamo a ragione di giungere al cuore dell'esperienza religiosa islamica. Il sufi infatti è colui che ha sperimentato nella sua vita che cosa significhi incontrarsi col Dio vivente così come si è fatto conoscere nella tradizione islamica. Solo il sufi può testimoniare della realtà di Dio non con la ripetizione di formule, ma mediante la sua viva esperienza. I sufi infatti non cesseranno di ripetere in mille modi che una cosa è la scienza teorica di una realtà, come quella che si ha dalla descrizione di un frutto, ed una cosa è l'esperienza concreta di quella realtà, come quella che si ha dal gustare personalmente un frutto. Quest'ultima è la vera conoscenza. Allo stesso modo, nel campo religioso una cosa è parlare e discutere su Dio, come fanno i teologi e i filosofi, e un'altra cosa è entrare in un incontro reale con Lui. Chi non ha sperimentato questo incontro, come hanno fatto i profeti ed i santi, non ha conosciuto Dio.

Per tali ragioni crediamo che il sufismo sia uno dei campi più fecondi per un fruttuoso incontro e dialogo fra le diverse religioni. In esso infatti il terreno per il superamento di tanti pregiudizi teorici e storici sembra già preparato. «Dov'è il tuo Dio?», è chiesto al salmista (*Salmo* 42). A questa domanda radicale per ogni religione occorre rispondere non con teoremi teologici o utopie ideologiche ma con una vita concretamente trasformata dall'incontro con Dio fino a divenire vera trasparenza di Dio stesso, come i mistici continuano a ripetere. D'altra parte, proprio all'interno di tale dialogo religioso, il fenomeno del sufismo non può non porre un interrogativo che tocca il cuore della fede cristiana: Che cosa dice l'esperien-

za dei sufi alla fede cristiana? Dove sta quindi la caratteristica o la novità della fede cristiana? Rispondere a tali interrogativi significa entrare nel vivo del dialogo religioso in cui occorre superare sia una chiusura pregiudiziale ad altre esperienze religiose sia il qualunque ideologico del ridurre tutto alla stessa pasta.

Senza entrare in un'esposizione dettagliata di tale questione, compito assai lungo e complicato, crediamo di poter dire prima di tutto che l'esperienza dei sufi testimonia potentemente l'assunto iniziale della presente riflessione, cioè che la vocazione mistica è nel cuore stesso dell'esperienza umana. I sufi sono coloro che hanno tenuto vivo tale appello profondo, inscritto nel cuore umano, contro ogni facile tentazione di ridurre la religione a sistema mondano di politica, sociologia, diritto, ecc. Essi sono coloro che hanno sempre invitato ad andare alla Realtà, al di là delle formule che, pur indicandola, la velano. «Dio è il più grande»: questa espressione che i musulmani ripetono continuamente, dovrebbe essere intesa non come slogan religioso o ideologico, ma nel senso che la Realtà di Dio supera di gran lunga tutte le espressioni verbali che la vogliono descrivere e tutte le riflessioni umane che la vogliono definire. Essa significa mettere l'uomo sempre di fronte al mistero del Dio vivente, senza riduzioni: Dio rimane pur sempre il Mistero originario, inesaurito, insondabile ed ineffabile.

I sufi, seguendo la tradizione religiosa dell'Islam, hanno accostato tale Mistero sotto l'aspetto della sua Unità ed Unicità assolute: Dio è l'Uno e l'Unico (*Allah Wahid ahad*). Ma essi hanno anche sperimentato, nella loro instancabile ricerca, che per accostarsi all'Uno in risposta al suo appello profondo non vi è altra via che quella dell'annullamento (*fana'*) del proprio «io» per sussistere (*baqa'*) in Lui solo. Anzi alla fine del cammino sufi, come abbiamo visto, non rimane che l'Uno solo: Egli non accetta alcuna molteplicità accanto a sé. «Non c'è esistente se non Lui», questo sembra essere l'estremo dell'esperienza sufi. Quasi per necessità interna il sufismo sfocia in un monismo spirituale che non lascia spazio per una reale alterità. Quest'ultima è vista come un criptopoliteismo, cui anche i credenti apparentemente ortodossi possono piegarsi. Alcuni sufi hanno cercato di sfuggire alla logica fer-

rea del monismo assoluto cercando di salvare un senso alla molteplicità con concetti che risentono molto dell'influsso neoplatonico e gnostico. A tale livello infatti i dogmi della religione ufficiale non apportavano nessun aiuto se non quello del divieto di inoltrarsi nel mistero dell'Uno, divieto che uccideva (non solo moralmente!) l'esperienza sufi alla radice. Alla fine del cammino sufi rimane pur sempre vero il rude detto di al-Bistami, sufi iraniano del terzo secolo: «Tutto è uno nel mondo dell'Uno».

Crediamo che a tale livello possa avvenire un dialogo ed un confronto fra il messaggio della rivelazione cristiana e l'esperienza mistica in Islam.

Nella rivelazione cristiana il cuore del Mistero non è che l'Assoluto è semplicemente Uno in se stesso, quasi chiuso, impermeabile nella sua Unità esclusiva. Al contrario, la più profonda rivelazione fatta dal Mistero stesso ce lo presenta come comunione originaria, comunicazione personale: è il mistero della Trinità. Esso è sempre stato uno scandalo per l'Islam e per altri monoteismi esclusivi ed assoluti. Il mistero della Trinità può essere invece riletto, a nostro parere, come risposta a molte aporie e domande dei mistici di tali tradizioni religiose.

Al cuore della fede cristiana c'è l'annuncio di Dio che, proprio in forza della sua Divinità e senza diminuirla in nulla, è per sua essenza Comunione: dono dato e ricevuto in se stesso, in una reale alterità e nella più profonda unità. Le tre «Persone Divine», secondo la vera professione del dogma trinitario, non sono né «tre dei» (contro ogni superficiale assimilazione a concezioni pagane che possono esprimersi a volte con un linguaggio triadico) né puri «Nomi Divini», cioè sinonimi interscambiabili, espressioni umane differenti per indicare l'unica ineffabile Realtà Divina. Le tre «Persone Divine» invece sono reali della stessa Realtà Divina, infinitamente diverse ed inconfondibili, ma, nello stesso tempo, infinitamente unite nella comunione più vera, reale ed essenziale. Il Mistero originario di Dio non consiste nell'essere semplicemente Uno, nell'esclusività della sua Unità, ma di essere per assenza dono gratuito di Se stesso a Se stesso nell'amore più libero ed assoluto, cioè di essere Comunione.

Non fa meraviglia che il nostro linguaggio umano, improntato ad un'idea astratta e razionale di Dio, non riesca ad esprimere il mistero di Dio senza cadere in contraddizioni verbali. Anzi ci sarebbe da dubitare della sua serietà se fosse il contrario. I cristiani stessi, infatti, sono portati ad usare, anche all'interno delle loro espressioni di fede e nella preghiera, un linguaggio teista, razionale ed astratto, quindi più conforme alla mentalità naturalistica dell'uomo che alla novità della rivelazione di Cristo. Solo mediante una illuminata ed adeguata iniziazione alla fede un credente può giungere ad una reale trasformazione di vita e di coscienza e quindi anche ad un linguaggio e ad una espressione corrispondenti alla nuova realtà in cui egli ora esiste: quella del Mistero della Trinità.

L'Amore, che è il fondamento della Comunione Trinitaria, è pure la possibilità ed il fondamento di una comunicazione di Dio al di fuori di Se stesso nella creazione. Nella visione cristiana, infatti, l'atto della creazione non è un decadere dell'Uno nel molteplice, come è affermato dai vari tipi di platonismo, gnosticismo e simili, e ripreso in parte dal sufismo, ma è un atto reale positivo di Dio, il cui frutto è il mondo, che perciò è essenzialmente positivo. Il molteplice non è un'illusione, frutto di un'ignoranza originale, come è narrato pure nei vari tipi di platonismo e gnosticismo, ma è reale, sostenuto dalla potenza di Dio mossa dal mistero imperscrutabile del suo amore. La potenza divina non annulla la creatura, ma è la base e il sostegno del suo essere autonomo, poiché essa è potenza di un Amore creativo e donatore, qual è quello di Dio. Dio non è pura potenza assoluta mossa da un imperscrutabile arbitrio, come è descritto in molti miti e tradizioni religiose, e come è radicalmente affermato dalla tradizione religiosa islamica cui il sufismo si ispira. La potenza di Dio non è cieca energia che annienta tutto ciò che le si avvicina, è forza "esplosiva" che dà vita e moto al Tutto. Occorre però dire che anche alcuni sufi, andando al di là della lettera dei loro testi sacri, hanno avuto una certa intuizione di tale mistero, quando hanno colto nel mistero della creazione il mistero di un Amore originario che ha mosso l'Essenza Divina a manifestarsi. Nella creazione quindi c'è un riflesso della Comunione Divina da cui è scaturita: scoprire questa

traccia del Mistero Divino è scoprire il senso più profondo del creato. In tale visione l'agire ed il pensare umano all'interno della realtà creata acquistano un senso nuovo ed esaltante.

Ma, oltre all'atto della creazione, la rivelazione in Cristo ci scopre un altro aspetto di tale Amore «più grande di quanto l'uomo possa pensare». Dio infatti ha voluto comunicare alla sua creatura la sua stessa Comunione originaria, o, in altre parole, ha voluto assumere la sua creatura all'interno della sua Comunione: «Egli ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio Unigenito» (*Gv* 3, 16) e in Lui «Guardate con quale amore Dio ci ha amato da chiamarci suoi figli: e noi lo siamo nella realtà!» (*1 Gv* 3, 1). Questo è il mistero dell'incarnazione del Verbo da cui deriva il mistero della grazia per cui la creatura è fatta partecipe del Mistero di Dio nella comunione della Vita Divina.

Nella visione cristiana non è più l'uomo che si consuma e si annienta nell'immenso sforzo di superare i propri limiti creaturali per immergersi nel mistero di Dio, sforzo questo ben descritto dal sufismo nella dialettica dell'annullamento (*fana'*) del proprio «io» per sussistere (*baqa'*) in Dio solo. Al contrario, nella rivelazione cristiana, è l'amore di Dio stesso che supera tali limiti ed irrompe nella storia dell'uomo per donarsi alla sua creatura come «Comunione». Crediamo infatti che proprio in forza del fatto che Dio è Dio, «il più grande» (come l'Islam proclama continuamente), Egli è capace e libero di donare non solo qualcosa, ma «Se stesso» in un atto di amore libero e gratuito, al di là di tutte le nostre idee riguardo all'unità di Dio. Egli si rivela in tal maniera come infinita trascendenza in Se stesso, non limitato dai nostri limiti ontologici che ci chiudono in noi stessi in una unità esclusiva, che impedisce il dono reale di «sé» in un vero superarsi nell'altro. Solo Dio infatti è capace della comunione più assoluta, perché Egli è per essenza Comunione. Ma tale realtà ultima dell'«Essere divino» può essere rivelata solo da Lui stesso; nessuna deduzione razionale dal concetto generico di Divinità può giungere a pensarla. Nella rivelazione di sé Dio si manifesta veramente come «più grande del nostro pensiero e del nostro cuore». Il volerlo quindi limitare a ciò che la nostra mente può concepire o a ciò che a noi

sembra «razionale», è volerlo ridurre ai nostri limiti e quindi adorare una sua immagine fatta da noi, in definitiva un idolo.

Anche alcuni sufi hanno intuito tale aporia del pensiero umano e hanno cercato il Dio che sta al di là del Dio limitato dei credi e delle espressioni umane. Essi hanno percepito nel profondo del proprio essere e al di là di tutte le immagini ed espressioni verbali la chiamata ad un Mistero impenetrabile sì, ma sommatamente amabile, perché fonte stessa dell'essere e dell'amore: a Lui si sono abbandonati in un atteggiamento di assoluta sottomissione e confidenza. Tale intuizione può essere trovata nelle riflessioni di molti sufi, almeno come desiderio inappagato di unione e comunione con un Amato che è sempre presente, ma che anche sempre si nasconde e si sottrae nel suo Mistero.

Basandoci su tali premesse, crediamo che la vocazione più profonda dell'uomo non sia semplicemente una generica chiamata all'Assoluto, nel superamento di tutto ciò che è relativo e finito, ma una chiamata ad entrare nella «Comunione» dell'Assoluto, senza cui la prima chiamata sembra condurre ad un vuoto, ad una pura negatività. La persona umana, perciò, non è chiamata ad annullarsi per entrare nell'Unità dell'Uno, ma è chiamata ad essere sempre più persona, reale e completa, per poter entrare nella «Comunione delle Persone Divine». La vita cristiana infatti è fondamentalmente la gestazione e la nascita di tale vita nuova, rigenerata ad immagine del Figlio, per aver accesso in Lui alla comunione col Padre.

La storia della mistica islamica è stata una verifica esistenziale, molte volte drammatica, dell'assunto fondamentale della fede islamica: Dio è Uno. La sua unità è esclusiva, impartecipabile. Colui che vi si accosta deve inevitabilmente annientarsi o, come molte volte i sufi stessi dicono, essere sgozzato dal suo divino e tremendo Amato-amante. Alla fine, come dice un altro famoso detto sufi, «Dio è come sempre è stato»: cioè Uno solo. A testimonianza di tale profonda scoperta i sufi hanno scritto pagine immortali di passione spirituale, passione conclusasi per molti come passione cruenta sotto le «penne» dei giuristi islamici, trasformati in giustizieri impietosi e difensori implacabili della vera fede nell'Unico.

La storia della mistica cristiana è stata pure una verifica esistenziale, molte volte pure drammatica, dell'annuncio fondamentale della rivelazione di Cristo: Dio è *Abba*, Padre, Amore originario, Fonte eterna ed inesauribile di Comunione e di Comunicazione, Dono gratuito ed infinito nel Figlio e nello Spirito. A testimonianza di tale Amore i mistici cristiani hanno scritto pagine immortali di passione interna ed esterna. Essi hanno voluto che la propria vita non avesse altro senso che vivere tale Comunione divina fino a dare la vita per i propri fratelli: perché nessuno può dire di amare il Dio che non vede se non ama il fratello che vede.

Nell'incontro e dialogo fra le due mistiche, la fede cristiana propone il proprio annuncio come risposta al desiderio, all'attesa e alla ricerca di molti sufi che, seguendo la loro chiamata interiore, si sono avventurati verso il monte dell'incontro con l'Assoluto, con la sincerità di chi è disposto a versare il suo sangue per l'aspirazione suprema del suo cuore, lasciando dietro a sé la valle della dispersione e dell'insignificanza. Di fronte all'esperienza islamica dell'incontro con Dio, come unità che esclude ed annienta nello stesso tempo, il cristianesimo propone la propria esperienza del Dio, come unità di comunione, che eleva ed esalta la persona umana.

Ma tale annuncio è annuncio di grazia e quindi non può essere ricevuto e comunicato che come pura grazia, nel clima della più assoluta libertà. Dio infatti, che ci ha amati per primo, si rivela e si dona a noi in un atto di assoluta gratuità, senza costrizioni o imposizioni. È solo in tale clima che, crediamo, può avvenire un vero dialogo ed uno scambio fecondo fra le differenti esperienze religiose. Ogni sforzo quindi ed ogni iniziativa, come pure ogni sofferenza offerte per creare un clima di libertà e di accoglienza è già in se stesso un annuncio di grazia ed una preparazione per entrare nella Comunione che salva. E non deve fare meraviglia che tale dialogo possa comportare nella nostra realtà umana sofferenze e morti, dato che il dialogo che Dio ha aperto con l'uomo è culminato nella croce di Cristo, dove si è manifestato l'amore che ci ha amato fino all'estremo e che perciò ha trionfato nella risurrezione.

GIUSEPPE SCATTOLIN