

CAMMINO SUFI E RIFLESSIONE CRISTIANA¹1. Le tappe mistiche del «Trattato sul sufismo o Risala»
di al-Qušāyri

Abu l-Qasirn al-Qušāyri (376-465 / 986-1074) fu uno dei più eminenti rappresentanti del sufismo dei secc. IV-V (era islamica) / X-XI (era cristiana). Era originario dell'Iran orientale (Hurasan) e scrisse uno dei trattati più importanti sul sufismo, intitolato appunto *Trattato sul sufismo*, e noto comunemente sotto il nome di *Al-risala al-qušāyriyya* o semplicemente *Al-risala*².

Al-Qušāyri è di solito classificato fra i sufi «ortodossi» dei secc. IV-V/X-XI, cioè fra coloro che cercarono di «ortodossizzare» il sufismo, armonizzandolo con i dati fondamentali del dogma e della legge islamici. Questo era tanto più necessario poiché il sufismo, soprattutto dopo il celebre processo che condusse al marti-

¹ Per un approfondimento dei vari temi accennati in queste riflessioni si può leggere con frutto AA.VV., *La mistica*, ed. Ermanno Ancilli e Maurizio Paparozzi, Roma 1984, 2 voll.; Arnaldez Roger, *Réflexions chrétiennes sur la mystique musulmane*, Paris 1989.

² Abu l-Qasim al-Qušāyri, *Al-risala fi 'ilm al-tasawwuf*, detta comunemente *Al-risala al-qušāyriyya*. Ci sono moltissime edizioni di tale trattato, non tutte affidabili dal punto di vista critico. Noi abbiamo seguito quella di 'Abd al-Halim Mahmud and Mahmud b. al-Šarif', Cairo, Dar al-Kutub al-Hadita, (1ª ed. 1385/1966) 1972-1974, 2 voll., riedita Cairo, Dar al-Ša'b, 1409/1989. Però abbiamo tenuto conto delle correzioni apportate da *Das Sendschreiben al-Qušayris über das Sufitum*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Richard Gramlich, Freiburger Islamstudien, Band 12, Stuttgart, Franz Steiner Verlag (Wiesbaden) 1989: è una traduzione completa, opera eccellente sia per il suo apparato critico che per le sue annotazioni. Meno buona è la traduzione inglese *Principles of Sufism by al-Qushayri*, translated by B. R. Von Schlegell, Berkeley, Mizan Press, 1990: essa non traduce tutto il testo, qualche stazione è omessa e la traduzione non è sempre molto precisa.

rio di al-Hallag all'inizio del IV/X sec., era divenuto sospetto agli occhi di molti musulmani. Negli ambienti sufi si sentì il bisogno di un periodo di ripensamento e di assestamento, come pure si vide la necessità di una revisione dell'esperienza sufi del passato per valutarne i risultati e, soprattutto, per chiarificare le cause dello scontro con i rappresentanti dell'Islam ufficiale. Si vide infatti urgente la necessità di una «difesa del sufismo» che, a causa della personalità espressiva di alcuni sufi, come al-Bistami e al-Hallag, era stato stigmatizzato dalle autorità ufficiali come eretico e che perciò era messo in cattiva luce da molti musulmani.

L'opera di al-Qušāyri è stata ben presto accolta come un classico fra i trattati «ortodossi» sul sufismo; è divenuta uno dei manuali sufi fondamentali ed è usata come testo di base per la formazione degli adepti del sufismo. Attraverso il grande numero di detti sufi ivi raccolti, si è messi in contatto con la prima tradizione sufi nell'Islam. Per tale motivo abbiamo pensato che una sua traduzione potesse essere di grande utilità per una conoscenza diretta del sufismo da parte anche di chi non può accostare direttamente il testo arabo³.

Delle cinquanta tappe descritte nella *Risala* ne abbiamo tradotte sedici, scelte fra le più importanti. Esse rappresentano i tre stadi fondamentali del cammino mistico che, pur con le relative differenze, sembrano essere comuni a molte tradizioni mistiche sia d'Oriente che d'Occidente. Tale cammino è descritto comunemente come un cammino ascensionale che passa attraverso tre momenti fondamentali: la purificazione (*via purgativa*), la illuminazione interiore (*via illuminativa*), l'unione con Dio (*via unitiva*).

Al-Qušāyri, che non sembra seguire uno schema strettamente logico nella sua esposizione, mette alla fine del cammino le tappe dell'amore e del desiderio. Noi abbiamo preferito mettere al sommo del cammino sufi la professione dell'Unità (*tawhid*) perché, a nostro parere, essa rappresenta il vero cuore dell'esperienza mistica nell'Islam: il suo punto di partenza, la sua guida nel

³ Giuseppe Scattolin, *Esperienze mistiche nell'Islam*, II. - *Le tappe di un cammino*, Bologna 1996.

cammino e la sua meta finale. Molti altri manuali sufi sono infatti ordinati in tal senso. Qui vogliamo dare un breve sommario del cammino sufi esposto nella *Risala* per evidenziare la dinamica interna delle tappe sufi, dinamica che non appare sempre evidente nella dispersione dei detti riportati. Per una conoscenza maggiore rimandiamo alla nostra traduzione del testo.

Le tappe della purificazione (via purgativa)

La prima parte del percorso sufi è la «via purgativa»: essa ha di mira la purificazione del sufi, distaccandolo da ogni attaccamento che gli impedisce il cammino verso Dio. Questo percorso si articola in molte tappe parziali: ne abbiamo scelto cinque come più rappresentative. In genere queste tappe, essendo considerate in gran parte frutto dello sforzo umano, sono classificate nei manuali sufi come «stazioni interiori» (*maqamat*). Le cinque stazioni interiori qui presentate sono: la conversione, la speranza, la rinuncia, la povertà e la pazienza.

1. L'inizio del cammino sufi è la conversione. Essa indica un profondo cambiamento interiore, che riporta la persona sul giusto cammino voluto da Dio e la salva dalla dissipazione della vita, che è la morte dello spirito. La conversione comporta un pentimento sempre più profondo delle colpe passate. Tale pentimento però non deve far perpetuare il ricordo della vita passata ma condurre il sufi a dimenticare completamente la sua vita passata, con i suoi peccati e trasgressioni, per pensare solamente e seriamente alla nuova vita. Un pericolo sempre costante del convertito è la tiepidezza, che per vari motivi lo allontana dal cammino intrapreso e lo fa ricadere nella dissipazione. La lotta costante, perseverante e fiduciosa contro la tiepidezza è un tratto fondamentale della vita mistica.

2. La seconda tappa è la speranza: essa indica il motivo di fondo che dà forza al sufi nel suo cammino. Fonte della speranza è il pensiero della misericordia, bontà e generosità di Dio e della sua inesauribile disponibilità al perdono. «Occorre che il servitore pensi sempre bene del suo Signore», è

un principio sufi fondamentale, per cui non bisogna mai disperare anche dei peccatori più incalliti, che sono condannati e disprezzati dagli uomini. Dio ha un altro metro di giudizio: molti esempi mostrano che delle persone, condannate dagli uomini per il loro comportamento immorale, sono state accettate da Dio. Per tale ragione, la vita del sufi si svolge sempre tra speranza e paura: egli non può mai dirsi sicuro, mai può dire che il suo pentimento è stato accettato; egli persevera nel chiedere perdono e nello stesso tempo vive nella più grande confidenza nella misericordia di Dio.

3. Come conseguenza della sua conversione, il sufi deve entrare in un atteggiamento fondamentale che deve caratterizzare tutta la sua esistenza: la rinuncia al mondo. Tale atteggiamento sembra sgorgare dalla radicale fede islamica in Dio, come il Signore assoluto di tutto, per cui accanto a lui non ci possono essere altri signori. L'uomo al contrario è sempre tentato di cercarsi dei signori più concreti, soprattutto nei possedimenti e nel denaro e, per di più, è tentato di fare di se stesso il signore del mondo. Con la rinuncia l'uomo proclama che solo Dio è il suo Signore ed entra in un rapporto nuovo e libero con le cose. La perfezione della rinuncia sta nel rinunciare non solo a ciò che è proibito dalla legge, ma anche a ciò che è lecito. Anzi, essa porta a rinunciare a tutto ciò che distrae da Dio, nella vita presente ed anche in quella futura (tratto nuovo nell'Islam, non certamente coranico!), in modo da non possedere che Dio solo.

4. L'espressione più chiara della rinuncia è la povertà. Essa indica l'atteggiamento fondamentale del sufi che ha piena coscienza che egli nulla possiede: in realtà Dio solo è l'unico Possessore di tutto, del sufi e del mondo intero. Il sufi quindi riceve la sua esistenza e i mezzi di sussistenza non dalle creature, ma direttamente dai tesori inesauribili del Creatore: gli basta il sufficiente giornaliero e non cerca ulteriori garanzie nelle creature o nelle sue risorse ed astuzie. Una simile povertà, se accettata nel modo più radicale, invece di condurre alla paura o all'angoscia, come le persone normali sarebbero portate a credere, crea nel sufi una profonda fiducia, sicurezza e gioia.

5. Infine, il sufi sa bene che il cammino che gli sta davanti non è facile. Prove di tutti i generi lo attendono: queste prove sono disposte dalla sapienza e misericordia di Dio per rendere sempre più salda la sua fede e la sua fiducia in Lui solo. La pazienza indica l'atteggiamento di chi sa che tutto è nelle mani di Dio, soprattutto quando Egli mette alla prova i suoi servitori. Nella prova il sufi si attacca con fede alle disposizioni di Dio, senza entrare nel vortice del dubbio. È solamente guardando continuamente a Dio che il sufi riceverà una forza interiore che, secondo la bella espressione araba, lo renderà «più paziente della pazienza stessa».

Le tappe della illuminazione (via illuminativa)

Il sufi, che ha lottato strenuamente nello stadio della purificazione interiore, si apre sempre di più all'intervento diretto di Dio e riceve delle grazie speciali che lo illuminano e lo trasportano sempre più in alto o sempre più in profondità nel suo rapporto con Lui. Tali tappe, essendo più frutto della grazia di Dio che dello sforzo umano, sono in genere classificate nei manuali sufi fra gli «stati interiori» (*ahwal*). Ne abbiamo scelto cinque come più rappresentative: la confidenza, il compiacimento, il ringraziamento, il ricordo e la sincerità del cuore.

6. La pazienza, che sembra essere ancora uno stato passivo di accettazione delle prove della vita, si trasforma pian piano in confidenza, che è un atteggiamento più positivo ed attivo in cui il rapporto personale con Dio è più direttamente sentito. Ora il sufi può veramente abbandonarsi fiduciosamente nelle mani di Dio, accettando da Lui volentieri tutto ciò che Egli dispone: «Dio è il migliore dei fiduciari», suona un detto coranico, divenuto assai comune fra i credenti. Il sufi ormai non si affida più alle cause seconde, il suo rapporto è diretto con Dio, la causa prima di tutto. Nell'abbandono totale a Lui, nulla lo angoscia e nulla lo turba: gli basta chiedere al suo Fiduciario il sufficiente giornaliero e poi abbandonarsi fiducioso a Lui per il suo futuro.

7. Ma al di sopra dello stato della confidenza c'è un atteggiamento ancora più aperto e gioioso, quello del compiacimento. Ora il sufi prova intima gioia nell'accettare le disposizioni di Dio a suo riguardo, qualsiasi esse siano, anche le più dolorose. Nulla sembra ora interporsi al suo tranquillo e gioioso abbandono ai decreti divini che si attuano negli avvenimenti e nelle vicende della vita. Egli ora guarda, in essi e al di là di essi, alla scelta che Dio ha fatto per lui da tutta l'eternità: questo è per lui motivo di intima gioia e profonda tranquillità.

8. Conseguentemente, dallo stato di compiacimento nasce l'inno della riconoscenza e del ringraziamento. Il sufi vede ora che il solo vero atteggiamento verso Dio è di ringraziarlo continuamente in tutto e per tutto, perché tutto è sua grazia, dono della sua bontà e generosità. E siccome il ringraziare Dio è esso stesso una sua grazia, il sufi si troverà in una catena infinita di atti di «ringraziare di ringraziare». Anzi, come dice al-Hallag, alla fine è Dio stesso che deve venire a ringraziare se stesso nel sufi: questo è il vero ringraziamento.

9. A questo punto, il cuore del sufi è invaso dalla presenza continua di Dio ed egli non può che perseverare nel ricordo continuo di Lui. Il ricordo continuo di Dio è una delle armi più potenti con cui il sufi respinge tutti gli assalti delle tentazioni e con cui egli fa crescere in sé il desiderio e l'amore per Dio che ormai è per lui l'unico punto di riferimento, il polo della sua esistenza. La pratica del ricordo di Dio, fatta sia con la lingua che col cuore o con l'intimo del suo intimo, praticata sia singolarmente che in comunità, costituisce una delle caratteristiche fondamentali e più visibili del mondo dei sufi.

10. Infine, la sincerità assoluta costituisce il punto di arrivo del cammino di illuminazione. Il sufi ora deve orientare radicalmente tutto il suo essere, la sua volontà e il suo pensiero a Dio solo, allontanando da sé ogni altra intenzione e tensione. Egli cerca Dio per se stesso, senza curarsi del mondo presente o del futuro, senza paura dell'inferno o desiderio del paradiso. La purezza interiore deve essere totale, senza

compromessi, altrimenti egli cade nel peggiore dei peccati, cioè l'ipocrisia, che è un'idolatria nascosta. Ma alla fine il sufi sperimenta che tale purezza interiore può venirgli solo da Dio stesso: egli non è più uno che «si è fatto sincero», ma uno che «è stato reso sincero da Dio stesso». Questo è il culmine della sincerità.

Le tappe dell'unione (via unitiva)

Il sufi ora, dopo essere stato interiormente illuminato da Dio, non può avere che un unico desiderio, quello di stare sempre vicino a Lui, essere unito con Lui. Tale stadio è rappresentato dai più alti stati interiori (*abwal*), che sono evidentemente frutto della pura grazia di Dio. Ne abbiamo scelto sei: l'amore, il desiderio, l'amicizia, la vicinanza e l'intimità, la conoscenza di Dio e la professione dell'Unità (*tawhid*).

11. È l'amore che apre le porte della vicinanza di Dio e della sua amicizia. Dio diventa l'unico amato verso cui il cuore del sufi è totalmente orientato e donato. L'amore di Dio diventa nel cuore del sufi un fuoco ardente che tutto brucia e in cui il sufi stesso è completamente immerso ed annientato. Gli amori e le grandi passioni umane sono presi come gli unici simboli con cui la passione sufi per Dio può essere in qualche modo descritta. Il sufi si trova nel più assoluto stupore nel considerare l'amore con cui Dio lo ha amato dall'eternità, senza altra causa che se stesso. Ed egli si trova quindi nell'assoluta impossibilità di rispondere a tale amore.

12. L'amore riempie il cuore del sufi di un desiderio ardente di incontrare il suo unico amato, Dio stesso. Tale desiderio invece di appagarsi con la presenza dell'amato, diventa sempre più ardente e bruciante man mano che l'amato si dona sempre più al cuore che lo ama.

13. In tal modo il sufi entra in un rapporto nuovo con Dio: egli è ora l'amico di Dio, il suo intimo e confidente. «Amici di Dio» (*awliya' Allah*), questo è il nome nuovo e il nome più comune con cui i sufi saranno conosciuti. Tale rapporto

costituisce un segreto geloso, che nessuno può conoscere se non quando sarà arrivato egli stesso a tale stato, e se Dio stesso vorrà rivelarglielo. Gli amici di Dio vivono nel segreto di Dio e possono ottenere tutto da Lui, anche il potere di compiere prodigi, perché non sono essi a compierli, ma Dio solo opera in loro. Essi però non devono dimenticare le «buone maniere» con Dio: Egli è sempre il loro Signore ed essi sono sempre e solo i suoi servitori.

14. Lo stato di amicizia fa godere ai sufi due privilegi particolari: la vicinanza a Dio e l'intimità con Lui. Il sufi ora è fatto avvicinare a Dio e solo in Lui trova la sua vera intimità, intimità che gli fa dimenticare tutto il resto: in tutto ciò che non è Dio egli sperimenta solo desolazione e alienazione. Però anche l'intimità con Dio è accompagnata dal pensiero prevalente della sua trascendenza: egli sperimenta allora l'estraneità nella vicinanza, cioè la trascendenza ed alterità di Dio pur nella vicinanza più intima con Lui.

15. Nell'intimità il sufi conosce Dio in un modo nuovo: gli viene donata una conoscenza interiore, diretta e particolare, che è ben al di là di tutte le scienze esteriori dei dotti della religione: essa è la gnosi sufi. È Dio che si fa conoscere direttamente al suo amico: «Ho conosciuto il mio Signore mediante il mio Signore; senza il mio Signore, mai avrei conosciuto il mio Signore» (Du l-Nun). Tale conoscenza intima, detta anche gnosi, si trasforma in perplessità e stupore di fronte al mistero di Dio. Egli è per definizione incomprensibile e comprenderlo allora significa avere coscienza della sua incomprensione: «Lode a Dio che non ha dato alle sue creature altra via per conoscerlo, se non l'incapacità di conoscerlo» (Abu Bakr). Abbagliato dalla luce della conoscenza divina, il sufi perde sempre più coscienza di se stesso e delle proprie qualità particolari, del suo io: egli si immerge in un mistero che lo riempie sempre più in un crescendo di stupore e di perplessità. «Chi è giunto al massimo della conoscenza di Dio è giunto al massimo della perplessità» (Du l-Nun). Però lo gnostico-sufi deve tacere su tale mistero, non può rivelarlo ai semplici credenti, che sono ben lontani da tale stato di intimità col mistero divino: essi prenderebbero le

espressioni dei sufi come eretiche. Questa è stata la tragedia di al-Hallag e di altri sufi come lui. Inoltre, tale mistero divino, essendo ben al di là di ogni comprensione umana, non può essere espresso da nessun linguaggio umano.

16. La ragione ultima di tale perplessità e di tale stupore sta nel fatto che il sufi si è ora avvicinato alla cinta invalicabile del mistero dell'Unità divina: conoscere e professare tale realtà (*tawhid*) è il cuore stesso della fede islamica. Ma se la professione di fede esteriore, «non c'è dio se non Allah», sembra chiara come una formula matematica, il suo contenuto interiore e la sua esperienza sono un abisso da cui il sufi è assorbito totalmente senza più la possibilità di tornare a sé. Penetrando nella realtà dell'Unità divina il sufi comincia a percepire la differenza assoluta fra l'eterno ed il temporale, il sussistente assoluto e l'effimero, l'infinito ed il finito. Egli quindi si trova immerso nel profondo oceano dell'esistenza divina che lo attornia da ogni parte e che egli non può né raffigurare né comprendere. Attratto da tale mare profondo senza spiagge né confini, il sufi sprofonda in un crescendo di perplessità e stupore che non hanno limiti: «Le menti umane, quanto più si avventurano verso gli estremi limiti del *tawhid* (cioè della coscienza dell'Unità e dell'Unicità divine) tanto più si inoltrano nella perplessità» (al-Gunayd). Alla fine, perduto in tale oceano di luce, il sufi è completamente annientato a se stesso e ad ogni rapporto con ciò che non è Dio. Allora il punto sommo del *tawhid* sta nel fatto che sia Dio stesso a proclamare la sua Unità ed Unicità per mezzo del sufi: questi infatti si accorge che ogni suo intervento romperebbe l'unità assoluta del mondo divino. «Tutto è uno nel mondo dell'Uno», diceva rudemente, ma chiaramente al-Bistami. Quindi, concludeva Ibn 'Ata': «Il segno della realtà del *tawhid* è l'oblio del *tawhid*, in modo che chi lo compie sia uno solo».

Con tale sguardo, pieno di stupore e di perplessità, sul mistero incomprensibile ed ineffabile dell'Unità divina si chiude il cammino sufi, o meglio si apre a nuove dimensioni, inesprimibili nel linguaggio umano, che è elaborato e chiuso nelle dimensioni dello spazio e del tempo.

2. Un cammino mistico comune alle tre tradizioni abramitiche: ebraica, cristiana ed islamica

Come alla fine di un percorso ci si ferma per dare uno sguardo alla strada fatta e per renderci conto del cammino compiuto, così guardando all'insieme delle tappe del cammino sufi, descritto nella raccolta di detti dei sufi riportati dalla *Risala*, possiamo costatare che c'è un certo ordine che lega le sue parti e che c'è una tensione di fondo che anima ogni tappa di esso e il loro insieme. Il sufi è la figura tipica dell'uomo che, come pellegrino dell'Assoluto, è in cammino verso di Lui. Attraverso le varie stazioni e tappe egli cerca il fine ultimo della sua esistenza, la sua realtà ultima, Dio, il Reale. Egli non può appagarsi né fermarsi a qualcosa che sia al di sotto di tale meta ultima.

Paragonando queste tappe del cammino sufi nell'Islam con le corrispondenti del cammino mistico nelle tradizioni cristiana ed ebraica, non si può fare a meno di costatare che esiste fra loro una struttura simile ed una corrispondenza straordinaria. Non solo le tre grandi divisioni, via purgativa, illuminativa e unitiva, sono comuni, ma la maggior parte dei temi specifici come conversione, speranza, rinuncia, povertà, pazienza ecc. trovano ampia corrispondenza nei temi dell'ascetica e della mistica delle tre tradizioni mistiche.

La ragione di tale corrispondenza può essere trovata a due livelli⁴. Il primo è quello storico. L'Islam è stato influenzato dal Cristianesimo e dal Giudaismo sia nella sua origine che nel suo sviluppo. Il Corano è un libro che porta evidenti tracce dell'influenza di tradizioni giudaiche e cristiane. La fede coranica ha la sua radice nella tradizione giudeo-cristiana non solo da un punto di vista tematico, ma sicuramente anche storico. Così pure appare abbastanza attestata l'influenza sia della spiritualità monastica orientale sia di molte tradizioni ebraiche nel movimento sufi delle

⁴ Per un più approfondito studio sui rapporti fra le due mistiche, cristiana e islamica, vedi: Arnaldez Roger, *Réflexions chrétiennes sur la mystique musulmane*, cit.

prime generazioni. Uno studio più dettagliato fra le tre grandi tradizioni attraverso l'insieme dei detti tramandati in esse potrebbe rivelare delle convergenze interessanti.

Ma un motivo più profondo delle affinità tematiche delle tre tradizioni mistiche sta senz'altro nella somiglianza strutturale che esiste fra i tre cammini, fondati come sono su di un chiaro ed esplicito monoteismo che trova la sua origine nella comune tradizione abramitica. «Ascolta, Israele: il Signore è il tuo Dio, il Signore è uno» è la professione di fede che l'ebreo ripete continuamente all'inizio della preghiera. Tale professione è stata ripresa in pieno dal Vangelo e dalla fede della Chiesa: «Credo in un solo Dio». «Non c'è dio se non Allah» è la continua professione di fede del musulmano, come pure: «Di': Egli, Allah, è Uno; Allah, l'Eterno» è l'inizio della *sura* della «Fede sincera» comunemente recitata nella preghiera islamica. È questo monoteismo assoluto delle tre tradizioni abramitiche che è divenuto il punto guida dei rispettivi cammini mistici. L'essere umano è visto nella sua inconsistenza ontologica di fronte al suo Signore e nello stesso tempo è affermato nella sua nobiltà perché è un essere che porta in sé una particolare impronta del suo Creatore. Inoltre, egli è chiamato all'incontro con il suo Signore e perciò deve staccarsi da tutto il resto prendendo sempre più coscienza dell'effimerità del tutto di fronte all'eternità del suo Signore.

3. I paradossi del monoteismo

I sufi, partendo dal radicale monoteismo della fede islamica, e appoggiandosi su molti testi del Corano e delle loro tradizioni profetiche, hanno cercato di portare alle sue estreme conseguenze o, come essi si esprimono, di trovare e realizzare la verità di ciò che professano. Approfondendosi sempre più nel radicale monoteismo della propria professione di fede, il sufi giunge al più totale spogliamento di sé per affermare Dio solo. Egli non guarda più né al presente né al futuro, né al Paradiso né all'Inferno, egli non tiene più conto né dei suoi meriti né dei suoi stati interiori: egli deve proce-

dere sempre oltre tutto ciò che è creato, verso l'incontro e la visione del suo Signore. Attardarsi in qualcosa di diverso da Lui sarebbe commettere il peggiore dei peccati: l'ipocrisia, che è un'idolatria nascosta. Ecco perché ci sembra chiaro che la professione dell'Unità di Dio (*tawhid*), cuore della fede islamica, deve essere considerata il punto di partenza, il principio guida e il punto di arrivo di tutto il cammino mistico nell'Islam. Il sufi è guidato in tale cammino da due grandi segni (*ayat*): il libro del Corano e il libro dell'universo, che però è letto e interpretato alla luce del Corano. Il sufi procede quindi illuminato fin dall'inizio dalla chiara luce della fede monoteista: il suo cammino sarà di rendere reale tale fede mediante un processo di purificazione interiore sempre più profondo fino a giungere al completo annullamento di sé man mano che egli si avvicina al mistero inavvicinabile dell'Unità e della Realtà divine.

Il cammino sufi, nell'Islam, è quindi ben diverso dai cammini delle mistiche asiatiche, come l'induista e buddista. Queste ultime partono da una pluralità data, sia a livello religioso che cosmico, e devono procedere mediante un annullamento delle molteplici forme per poter passare dal molteplice all'Uno, dall'effimero all'Eterno, dall'illusorio al Reale. È da notare inoltre che in tutte queste tradizioni mistiche il Reale ultimo è raggiunto mediante uno strenuo sforzo di annullamento e, quindi, viene sempre percepito e descritto in termini negativi: esso infatti sta al di là di tutte le forme in cui necessariamente il nostro essere, sentire e pensare sono immerse. L'affermazione dell'Assoluto appare quindi piuttosto come l'affermazione negativa di un punto asintotico mai raggiunto che non la scoperta positiva di una realtà.

Nonostante tale punto di partenza differente, i due cammini, quello islamico e quello delle tradizioni asiatiche, andranno verso una sempre maggiore convergenza, come apparirà in modo sempre più evidente nell'ulteriore sviluppo del sufismo. Il Reale apparirà sempre più come l'Uno e l'Unico, al di là della moltitudine di apparenze sotto cui si manifesta. Temi e concetti comuni sembrano passare nel linguaggio dei loro rappresentanti al di fuori di ogni influenza storica diretta.

Il sufi, basandosi sulla propria fede musulmana, quanto più si immerge e procede verso la realtà dell'Uno, tanto più procede e

si immerge nella perplessità di fronte ad una Realtà assoluta che non lascia spazio ad una vera alterità da sé. Il sufi diviene sempre più cosciente che egli deve perdere se stesso, non solo a livello di coscienza, ma anche, come sarà affermato con sempre più chiarezza, a livello di essere. Egli entrerà sempre più profondamente in quello che è stato definito «il paradosso del monoteismo»: cioè l'eterno problema filosofico di conciliazione fra l'Uno e il molteplice⁵. L'affermazione monoteistica infatti rischia sempre di ridursi o ad un'altra forma di idolatria, quando l'Uno è concepito come «l'Ente supremo insieme agli altri enti», o ad una forma di acosmismo, quando l'Uno è considerato nella sua differenza assoluta dal molteplice e relativo sicché quest'ultimo deve sciogliersi ed annullarsi alla sua presenza. È a questo ultimo stato che sembra condurre il cammino delle tappe descritte dalla *Risala*, soprattutto nel capitolo sul *tawhid*, cioè dell'affermazione e della presa di coscienza dell'Unità divina. Cercare di trovare una via per il superamento di tale paradosso sarà l'oggetto degli sforzi del sufismo nei secoli seguenti.

4. I misteri della comunione

Prendendo ora in considerazione le tradizioni mistiche sia giudaiche che cristiane si può constatare che, al di là della convergenza di fondo sopraccennata del comune monoteismo, ci sono importanti differenze, che hanno le loro radici nelle caratteristiche differenti delle rispettive fedi.

In primo luogo si può constatare che il Dio della tradizione biblica è certamente un Dio più personale e più storico di quello del Corano. È noto infatti che il testo del Corano manca quasi del tutto di un vero spessore storico. I personaggi e gli avvenimenti in esso descritti non hanno mai un contesto storico preciso e defini-

⁵ Vedi una buona presentazione di tale problematica in Henri Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris 1981.

to, ma sono come riassunti in affermazioni generali o in tipizzazioni ripetute. Essi sono più simili alle storie dei libri sapienziali della Bibbia, in cui vengono affermate massime che devono valere per ogni tempo e luogo, che non ai libri storici e profetici che hanno sempre presente una situazione storica concreta. Anche nella maggior parte delle storie e dei detti sufi si può notare lo stile astratto e astorico proprio della letteratura sapienziale. Nel leggere i testi citati si può costatare che tali personaggi sono in un tempo ed in uno spazio puramente artificiali, per lo più fantastici, che in generale hanno poco a che fare con un reale storico vissuto.

È ben diverso il clima che si respira in genere sia nei racconti biblici che in quelli rabbinici: in essi le circostanze storiche sono molto più esplicite e definite. Il Dio dei racconti biblici è un Dio che si mette in rapporto con l'uomo non solo attraverso i segni impersonali della creazione, ma anche ed in particolare attraverso gli avvenimenti concreti della storia. È attraverso di essi che Egli si fa conoscere e che entra in un rapporto personale con l'uomo.

Un altro aspetto tipico della tradizione biblica è l'aspetto colloquiale e dialogico fra Dio e l'uomo. L'uomo può domandare, discutere, può anche protestare e ribellarsi a Dio ed alle sue disposizioni. Tutto questo fa parte di un processo storico con cui Dio guida l'uomo nel suo cammino e gli insegna la sua sapienza. Dio appare non tanto come un principio metafisico, astratto e trascendente che regola il procedere degli avvenimenti in modo assoluto e insindacabile standosene lontano e al di sopra di essi: il Dio della Bibbia è un Dio che si fa parte di una storia concreta mediante cui chiama l'uomo ad essere in comunione con Lui in modo libero e responsabile.

Infine, come abbiamo spiegato nell'introduzione al nostro primo volume sulle esperienze mistiche nell'Islam⁶, la mistica cristiana ha come punto di partenza e di arrivo il prendere coscienza e il vivere in profondità la realtà del dono della vita divina, vita che costituisce il mistero ultimo di Dio stesso, il mistero della Tri-

⁶ Giuseppe Scattolin, *Esperienze mistiche nell'Islam*, I. - *L'inizio di un cammino*, Bologna 1994, pp. 9-25.

nità. Il fondamento dell'essere, l'Assoluto, appare nella luce della rivelazione cristiana non come qualcosa che è intuito solo per via negativa, nella negazione di ogni positività creaturale e di ogni nostra concezione. L'Assoluto si rivela come Amore originante, come Comunione originaria e fondante il tutto. Esso è il principio di una vera e propria metafisica dell'amore: essendo l'amore stesso il vero fondamento e il vero senso dell'essere. Questo amore assoluto e la sua comunione originaria è divenuta, secondo la fede cristiana, dono gratuito per l'uomo nella grazia: la sua vita ora è chiamata a svilupparsi nelle tre dimensioni fondamentali della fede, della speranza e dell'amore, fino alla sua pienezza che è l'Amore stesso: l'amore è in ultima analisi la vera dimensione fondante e permanente della vita divina nel mistico. Il mistico cristiano è chiamato quindi ad un cammino che, pur attraversando vari stadi e tappe interiori simili a quelli descritti nel cammino sufi, deve essere animato dal principio alla fine dall'amore. E questo amore non è il semplice amore dell'eros o una sua sublimazione, quale appare nella maggior parte dei testi sufi, ma è un amore che è prima di tutto una risposta al dono che Dio, l'Amore in persona, fa di se stesso all'uomo. E tale amore ha trovato, nella visione di fede cristiana, la sua espressione storica e completa nella storia umana, nella persona di Gesù Cristo, colui che, secondo la chiara espressione di Giovanni: «Ha amato fino all'estremo» (*Gv* 13, 1). Ecco perché l'amore del mistico cristiano avrà pure come dimensione essenziale il carattere «cristico», cioè assimilazione e identificazione con la persona di Cristo.

In conclusione, riassumendo la differenza fra le due mistiche, quella cristiana e quella islamica, possiamo giungere alla seguente constatazione generale: da una parte vediamo il mistico musulmano che si sente chiamato ad inoltrarsi sempre più e in modo sempre più radicale e reale nel paradosso dell'Uno assoluto ed incommunicabile, seguendo i dati forniti dalla sua fede basata sul Corano; dall'altra vediamo il mistico cristiano che si sente chiamato ad inoltrarsi sempre più e in modo sempre più radicale e reale nel mistero della comunione divina, espressa nel modo più vero e reale nella parola in cui Gesù ha riassunto tutta la sua vita intima: «Abbà, Padre!».

Questa affermazione non intende né tracciare dei confini né fare puri confronti di preferenza, ma vuole essere un invito alla riflessione e ad uno sforzo di comprensione di ogni cammino umano attraverso cui Dio, in modo misterioso, agisce nell'intimo di ogni persona. Ed ogni cammino umano, quando è vissuto in modo sincero, è in ultima analisi frutto di una provvidenza divina oltre che della libertà della persona umana, e perciò contiene sempre delle meraviglie. Chi infatti ha approfondito con oggettività e passione le esperienze mistiche delle differenti tradizioni religiose, ha potuto constatare che Dio nella sua grazia si può fare vicino nel modo più straordinario a chi vuole, anche a quelle persone che sembrano le più lontane: Lui infatti è vicino ad ognuno: «...più della sua vena giugulare» e: «...ha contato tutti i capelli delle vostre teste» (*Mt* 10, 30) e per di più: «...vuole che tutti gli uomini si salvino e giungano alla conoscenza della verità» (*1 Tim* 2, 4). Di fronte a tale volontà salvifica universale e a tale amore fontale e creativo, ogni parzialità, pregiudizio e fanatismo devono scomparire per far posto alla più profonda fraternità e comprensione umane.

GIUSEPPE SCATTOLIN