

Louis GARDET

LA MISTICA
nelle grandi religioni:
buddista, taoista, ebraica, cristiana e musulmana

Da SE COMPRENDRE – N° 57, 6 Settembre 1971

Coll. “Que sais-je?” Presses Universitaires de France, 1970, 126 pp.

2014

Traduzione dal francese a cura del CADR

PRESENTAZIONE

Abbiamo pensato di preparare questa scheda sulla MISTICA per offrire un tema che è comune alle grandi religioni, pur nella specificità di ciascuna.

L'articolo apparso in *Se Comprendere*, più che una recensione del complesso testo di Gardet (*Storia della mistica nelle grandi Religioni*), presenta integralmente due capitoli del testo stesso che pensiamo possano essere un buon approccio per conoscere la mistica delle principali religioni.

Offriremo, in una prossima scheda, una riflessione particolare sul sufismo.

Giampiero Alberti
Milano
2014

PREMESSA

In quest' opera di divulgazione, Mons. Louis Gardet presenta, nello stesso tempo, un condensato della storia della Mistica nelle grandi religioni e un saggio di analisi interpretativa del fatto mistico in se stesso. Senza dubbio saggio in senso letterario, ma anche una notevole sintesi di studio comparato delle religioni. Non era facile contenere in 126 pagine un soggetto così vasto. La Mistica indiana, la Mistica buddista e taoista, la Mistica cristiana, la Mistica ebraica e la Mistica musulmana sono di volta in volta analizzate nelle loro componenti essenziali, presentate nelle loro correnti principali e i loro maestri, in totale fedeltà al clima culturale, intellettuale e teologico loro proprio. L'autore lascia ampio spazio alle testimonianze. Si oppone decisamente ad ogni tentazione riduttiva di una comparazione dimentica della specificità delle esperienze spirituali che possono avere, certamente, delle interferenze reciproche e utilizzare tecniche analoghe, ma che rimangono comunque, per se stesse, irriducibili, pur non escludendo la presenza di tratti comuni. Louis Gardet percorre così lucidamente una tappa fondamentale sulla via di un autentico dialogo fra le grandi religioni a livello delle loro più alte espressioni spirituali. Il dialogo proposto da queste pagine è assolutamente rispettoso dell'autenticità di ogni esperienza, e permette in questo modo ad ognuna di esse di cogliere meglio ciò che l'altra potrebbe offrirle. La mistica di immanenza delle grandi religioni indiane, giapponesi e cinesi e di alcune correnti musulmane, la mistica di trascendenza del cristianesimo, dell'ebraismo e dei primi grandi sufi dell'Islam possono sembrare opporsi l'una all'altra nel fondamento, nella via e nel fine. Di fatto, non necessariamente si oppongono, bensì possono completarsi. Le pagine di introduzione e di conclusione di Louis Gardet a questo proposito sono illuminanti. La sua fede cristiana non lo porta per niente a sottovalutare esperienze spirituali che prescindano da essa o ad essa non portino; pensa invece che la grazia del Dio tre volte Santo può servirsi di percorsi molto diversi per inserirsi perfettamente in ogni ascesa dell'anima che sia profondamente umana e priva di orgoglio.

Presentiamo qui il testo integrale dell'introduzione (capitolo I) e della conclusione. Piuttosto che riassumere i capitoli II-VII, così densi per la ricchezza delle analisi e la quantità delle informazioni, abbiamo preferito evidenziare i punti-chiave dell'interpretazione di Louis Gardet, nel rispetto del suo percorso espositivo.

Joseph Gelot

ASPETTI FENOMENOLOGICI¹

1. Tentativo di definizione

Prendiamo qui il termine “mistica” in senso forte e generale: esperienza fruitiva di un assoluto. “Esperienza”, quindi conoscenza per connaturalità; “fruitiva”, quindi avente in sé la sua pienezza. Etimologicamente, il termine evoca mistero e iniziazione al mistero. Ma in filosofia e in fenomenologia della religione, i termini “misticismo” e “mistica” designano molto di più la viva esperienza interiore di una realtà piena e totale, piuttosto che una iniziazione esoterica nel senso delle religioni mistiche dell'Antichità.

Un'esperienza mistica può essere conosciuta sempre e soltanto tramite la testimonianza, orale o scritta, del soggetto che la vive. L'osservatore si troverà subito davanti al problema della concettualizzazione di un'esperienza interiore di per sé non concettualizzabile. La conoscenza mistica non è una riflessione astratta, e nemmeno un'intuizione intellettuale che possa essere espressa verbalmente. Sarebbe senza dubbio più vicina alla conoscenza o esperienza poetica: esperienza mistica e poesia sono conoscenze che non procedono per astrazione o intuizione intellettuale, ma per connaturalità. La poesia tuttavia viene espressa in un'opera, in cui traspare così la connaturalità del poeta e del mondo; l'esperienza mistica invece ha innanzitutto il suo compimento in se stessa. Certo, il linguaggio mistico si serve quasi sempre di immagini, di simboli e di iperboli. Ma, mentre le immagini poetiche fanno un tutt'uno con l'esperienza stessa del poeta – e questa esperienza è espressa nelle immagini e nel ritmo della poesia – il linguaggio mistico resta come un velo teso tra l'assoluto sperimentato e l'atto interiore che lo sperimenta. Il percorso verso l'assoluto e le condizioni dell'esperienza potranno essere descritti, ma la realtà esistenzialmente vissuta e sperimentata conserverà il suo mistero.

Inevitabilmente, sussisterà dunque sempre un problema di ermeneutica per leggere e decifrare le testimonianze. Ora, un'ermeneutica è sempre in funzione di una visione del mondo: da qui, l'estrema difficoltà di intendere correttamente, nella loro portata autentica, le parole e gli scritti dei mistici, siano essi espressi didatticamente o poeticamente. Essi acquistano tutto il loro senso solo tenendo conto della vita e della morte dei loro autori, della loro fede e delle loro concettualizzazioni, che sempre rischiano di orientare

1 . Testo integrale del capitolo I

il linguaggio. Anzi, il linguaggio stesso e i suoi riferimenti, quelli religiosi soprattutto, non agiscono forse a loro volta sull'esperienza vissuta? Fra l'esperienza mistica e il linguaggio che l'esprime vi sono delle interazioni sottili e complesse: possa il commentatore non mescolarvi indebitamente i suoi propri schemi mentali!

Che quest'esperienza sia possibile, dobbiamo riconoscerlo, pensando alle tante testimonianze della vita e delle opere di grandi uomini e grandi donne d'Oriente e d'Occidente. I mistici più conosciuti, quelli il cui ricordo ha segnato maggiormente la storia del pensiero religioso, sono delle personalità di prim'ordine. Rifiutare il loro contributo, o cercarne un'interpretazione volutamente minimizzante, significherebbe mettere da parte, in questo caso preciso, le leggi abituali della critica storica, oppure spiegare il più con il meno, e la realtà con la sua copia o la sua caricatura.

2. Caratteristiche comuni.

La definizione data all'inizio resterebbe solo un'astrazione, se alcune caratteristiche comuni non permettessero di riconoscere la realtà molto probabile di questa esperienza fruitiva dell'assoluto.

1. Innanzitutto, un andare oltre il discorso, e non mediante il discorso stesso, ma mediante uno spezzarsi del discorso sentito come tale. Non si tratta solamente di una apofasia coscientemente espressa, (la “teologia negativa” del “non c'è”), ma di una apofasia vissuta. L'interiorità mistica si nutre di silenzio. Non è un entrare analiticamente o dialetticamente nella soggettività: il suo punto di partenza presuppone il silenzio di ogni attività riflessiva. Un tentativo di riflessione può apparire solo in seguito, per dirne – eventualmente e inadeguatamente – le tappe e il punto di arrivo.

2. Ma l'uomo si racconta abitualmente, a se stesso e agli altri, per mezzo del discorso. Là invece c'è una interruzione, anzi, più interruzioni lungo il cammino, dei dislivelli che introducono a piani di esistenza psichica che non sono più senza soluzione di continuità. Con un'immagine presa in prestito alla matematica: l'esperienza passa attraverso punti di sfasamento che possono essere molto lontani fra di loro; si capisce quindi perché il mistico tenda molto spesso ad esprimersi in termini di notte, di tenebre o di morte.

3. Queste interruzioni/fratture necessarie richiedono la totale rinuncia a qualsiasi ritorno egoista, anzi, egotista, su di sé. Se gli “stati mistici” sono ricercati per se stessi, vi è il grande rischio di squilibrio psichico o mentale:

è questa una delle cause di pseudo-mistiche o di mistiche aberranti di cui la storia ci mostra purtroppo numerosi esempi. Se i salti di livello invece portano a un equilibrio superiore, il mistico sperimenta o una soavità ancora in attesa di un suo completamento, o una pienezza che riposa in se stessa. In entrambi i casi, coloro che sperimentano questi stati interiori ci parlano di una pace superiore a qualsiasi pace terrena, nonostante gli ostacoli, le sofferenze o le lacerazioni.

4. Qualunque sia l'origine dei salti di livello che sorgono sul loro cammino, essi si presentano a chi li sperimenta come provenienti da "altrove". E' frequente il senso di qualcosa di "ricevuto", che non è comunque di per sé la prova dell'esistenza di questo "altrove": a seconda dei casi, può riferirsi sia a un dono realmente venuto da un Altro, sia a una rottura di livello psichico intra-mentale. Anche se si tratta del segno di un'esperienza autentica, rimane il fatto che, in materia di mistica comparata, esso pone uno dei problemi più delicati da risolvere.

5. Ultima nota comune: la sete di assoluto che l'esperienza mistica presuppone si radica sempre nell'amore, o l'Amore esplicito per un Altro da sé, cui si aspira ad unirsi, o un amore profondo, oscuro, ineluttabile, un "amore ontologico", che tende a risalire alle sorgenti stesse dell'essere.

3. Una distinzione.

Caratteristiche comuni? Senza dubbio: esse ci permettono di raggruppare sotto il termine di "mistica" comuni esperienze o testimonianze, che però si rifanno a criteri e interpretazioni divergenti; infatti, la natura dell'esperienza mistica dipende da quello che è l'assoluto cui si aspira. Dal punto di vista fenomenologico, i termini "mistica" e "conoscenza o esperienza mistica" possono e devono essere presi non univocamente, ma analogicamente, e a seconda dei livelli o dei diversi tipi di realtà sperimentata.

Una distinzione ancora più netta riguarda l'assoluto cui si giunge: esso può trovarsi al termine di un percorso di pura immanenza, identità di Sé con Sé (o con un Tutto presente nel Sé, da cui però non si distingue); oppure può venire colto come una alterità trascendente, il Dio – possiamo dire – Uno e Creatore della fede monoteista. Ma questa distinzione, concernente l'assoluto raggiunto o desiderato, presenta nell'esperienza vissuta degli intrecci a volte molto stretti. Un percorso di immanenza sufficientemente profondo richiama, quasi necessariamente, un orizzonte di autotrascendenza che può essere attraversato dall'appello di una Realtà extra-mentale; e il Dio trascendente della fede monoteista è doppiamente immanente alla sua

creatura spirituale, mediante il suo soffio creatore e il dono della sua grazia. La dialettica trascendenza-immanenza sollecita continuamente la via del misticismo.

Troveremo questa doppia via o questo doppio percorso in tutte le nostre analisi: via d'immanenza della mistica del Sé, il cui tipo più significativo è la mistica indiana, e via di unione profonda con il Dio della fede monoteista. Ma sarebbe vano volerne studiare i valori prescindendo dai contesti culturali e religiosi in cui sono nate. Non cercheremo di farne uno studio storico esaustivo: il compito sarebbe immenso. Ci limiteremo a cogliere le testimonianze più significative e le linee dominanti delle grandi religioni, facendo via via notare le reciproche somiglianze o differenze che si presenteranno nel corso del nostro esame.

Mistica, droga o follia²

Illusioni, false mistiche o errori “si introducono o possono introdursi come parassiti nell'esperienza mistica”³ In che cosa si differenziano dalla mistica autentica, “da qualunque fonte, immanente o trascendente, essa scaturisca?”⁴ . Louis Gardet propone di individuare il principio di questa distinzione nella differenza di rapporti tra le “zone sovracoscienti, coscienti e subcoscienti della psiche umana”⁵. Queste tre zone si trovano in costante rapporto fra di loro “secondo un dinamismo circolare”. Mentre la mistica autentica si situa al livello della sovracoscienza “bruciandovi i residui del materiale depositato nelle zone subcoscienti”, le false mistiche liberano invece il subcosciente, il quale “piega a suo favore non solo la coscienza, ma anche le virtualità stesse” della sovracoscienza⁶.

I casi di illusione o di falsa mistica dipendono da due fattori principali: l'uso della droga e la follia.

L'uso della droga, liberando il dinamismo oscuro del subcosciente, fa affiorare alla soglia della coscienza le immagini, i linguaggi simbolici o mitici, le memorizzazioni profonde di cui esso è ricco. Il soggetto gode allora dell'illusione di una “trionfale estensione” del suo io “verso palazzi e

2 . Passaggi tratti dal capitolo II.

3 . p. 11

4 . p. 12

5 . p. 11

6 . pp. 11-12

mondi incantati”.⁷ Questa esperienza non ha niente a che fare con “la via mistica verso le profondità di Dio”⁸, ma può rappresentare la tentazione di un modo abbreviato per giungere alla “Mistica del Sé”, tentazione “che situa di colpo il soggetto oltre la sua relazione con il mondo esterno dando volentieri l'illusione di giungere alle sorgenti dell'essere”.⁹

La fragilità sociopsicologica del soggetto è un secondo fattore di illusioni o false mistiche. Viene sfalsata innanzitutto la mistica della Trascendenza di Dio: “E' vero che alcune grazie possono essere date a soggetti di equilibrio psichico instabile, ma questa instabilità, che presenta molte forme, arresta in qualche modo l'effetto normale della grazia oppure lo distorce in una ricerca di autosoddisfazione che quasi sempre lo accompagna”.¹⁰

Esistono anche imitazioni, o almeno sicuri distorcimenti, della mistica della via di immanenza.

Polivalenza del fatto mistico

“Dobbiamo pensare che casi di misticismo possono essere constatati in tutti gli ambiti religiosi in cui vi sono delle anime veramente sincere e serie. Il misticismo non è l'appannaggio esclusivo di una razza, di una lingua o di una nazione: è un fenomeno umano di ordine spirituale che non può essere limitato da handicaps di ordine fisico. Gli esempi più tipici ci sono dati dalla storia delle grandi religioni costituite...”.¹¹

“Nel suo libro *At Sundry Times*¹², R.C. Zaehner distingue il fatto religioso in “religioni mistiche” e “rivelazioni profetiche”. Secondo lui, le prime hanno il loro prototipo nell'induismo e nel buddismo, le seconde nel mazdeismo, nell'islamismo, nell'ebraismo e nel cristianesimo. Vi si riconosce il principio della distinzione: “religioni mistiche” sono quelle che non si definiscono mediante delle verità cui credere, “rivelate da un inviato di Dio, il profeta, ma che cercano la “liberazione” e la realizzazione del fine ultimo in un'esperienza fruitiva di autosuperamento con la sola forza della natura umana, potendo quest'ultima trascendere il suo modo ordinario di pensare e

7 . p. 12

8 . p. 14

9 . pp. 14-15

10 . p. 17

11 . p.19

12 . Tradotto in francese (Pais, Desclée de Brouwer, 1965) con il titolo *Inde, Israë!, Islam*

di agire. “Rivelazioni profetiche” sono le religioni che presuppongono una Parola di verità trasmessa da Dio, cui la riflessione e l'intelligenza umana non sarebbero potute giungere da sé: l'Oggetto della Fede, che è nello stesso tempo la fonte della rivelazione, sarà il termine extra-mentale, realmente esistente al di fuori dello spirito del fedele e al quale il mistico aspirerà ad unirsi.

Ritroviamo dunque qui, in una prospettiva più storica, le “due vie” delle nostre analisi precedenti. Si tratta della stessa esperienza fondamentale, che un oggetto di fede rafforza o indirizza? Si tratta di esperienze intrinsecamente diverse, pur sempre fruitive di un assoluto? E' forse questa la questione centrale della storia della mistica come fatto religioso”.¹³

La risposta delle religioni mistiche.

Mistica indiana (Brahmanesimo e Induismo).

“L'esperienza spirituale dell'India è incentrata su una tecnica di realizzazione pratica. E' la via dello yoga, abitualmente considerata in Occidente come la mistica indiana”.¹⁴ Lo yoga ... è una tecnica pratica che tende a trasformare la coscienza in modo che colui che lo pratica possa sperimentare uno stato esistenziale che trascende lo spazio e il tempo¹⁵. Il grande testo che descrive e analizza le tappe dello yoga come tecnica di liberazione è costituito dagli *yoga-sutra* o Aforismi dello yoga, che si situano probabilmente tra il III° e il V° secolo dell'era cristiana. Nel corso dei secoli, diverse scuole si sono dedicate a commentarli.

Lo yoga si presenta fin dall'inizio come un'esperienza vissuta di non-coscienza intellettuale. Si richiede tutta una ascesi preparatoria¹⁶: virtù, igiene fisica e mentale, rigoroso allenamento fisico (posizioni del corpo favorevoli alla concentrazione, regolarità e controllo del respiro, riduzione e assorbimento delle funzioni sensoriali nella materia pensante).

Una volta ottenuta questa capacità di equilibrio interiore, lo yoga, come esperienza liberatoria, inizia, e percorre tre tappe successive. Le prime due (fissazione dell'attività mentale e raccoglimento) hanno lo scopo di mettere

13 . pp. 20-21

14 . p. 21

15 . p. 22 – citato da ZAEHNER, op, cit., trad. francese p. 97

16 . p. 24

tra parentesi l'esistenza oggettiva. Nella terza tappa, colui che pratica lo yoga raggiunge la “concentrazione” perfetta. “L'impressione presente e quella passata non si distinguono più, il ritmo del tempo è bloccato”¹⁷. La persona vive “all'estremo di un istante unico che dura senza coscienza di durata e in cui le fluttuazioni mentali – sensazioni, immagini o concetti – non possono più sorgere”¹⁸. Si passa allora al secondo momento della terza tappa, termine dell'esperienza: il vuoto di ogni “conoscenza” (anche per non-coscienza), frutto non di distruzione e di annullamento, ma di “liberazione”. Liberazione suprema, allo stesso tempo “solitudine e senso di unione”, ritorno alle sorgenti dell'essere, “non in una incoscienza prenatale, ma in una sovracoscienza che, secondo i commentatori, è pace e serenità”¹⁹. Le tappe dell'esperienza dello yoga classico sono basate su una tecnica di ordine psichico, non legata di per sé a una visione del mondo, a una dottrina o a una fede. Ciò spiega le molteplici forme dello yoga indiano, conseguenza di un riferimento a diverse nozioni dell'assoluto. L'*Īcvara* (Signore supremo) dello yoga classico è una monade suprema, non Dio creatore e trascendente. Il *brahman* del *Védânta* è “l'energia sacrificale degli antichi veda, ipostasiata ed innalzata al rango di sorgente dell'essere”²⁰. Il *Krishna* del *Bhagavad-Gitâ* (Il Canto del Beato) appare invece “autore dell'universo, non creatore nel vero senso della parola, ma trama sostanziale di tutto ciò che esiste”²¹, ed invita il suo devoto ad unirsi a lui, che è il “Io” (*Purusha*) supremo. Sulla via della devozione a *Krishna* (*Bahaktiyoga*), “la grazia e l'amore del Signore Supremo vengono offerti al discepolo che Gli offre tutte le sue azioni”²². Il *Bahkti-yoga*, sulla via della mistica di immanenza, segna così un “passo avanti sulla via di una mistica teista. Con la scelta del Signore Supremo come Supremo Esistente, con la ricerca dell'unione mediante la devozione e l'amore, il fedele tende ad ottenere la grazia di un Dio personale, benché non creatore nel senso stretto della parola, e benché la sua trascendenza si risolva in una immanenza non relativa”²³.

17 . p. 27

18 . p. 27

19 . p. 28

20 . pp. 32-33

21 . p. 37

22 . p. 38

23 . p. 39

In ambito buddista (e taoista)

Le scuole buddiste mirano alla liberazione mistica “mediante una illuminazione di ordine esperienziale”²⁴. Il nirvâna è, per alcuni, una “saggezza”, per altri “l’esperienza di una suprema liberazione”. Rifiutando qualsiasi riferimento ad un assoluto, il pensiero buddista si limita, più categoricamente del pensiero brahmanista o induista, alla “via d’immanenza”. “Ogni uomo è, nel più profondo di se stesso, 'natura-di-Buddha', tutto è 'natura-di-Buddha' in un unico e universale Buddha”²⁵.

Tra i diversi yoga buddisti, Louis Gardet sceglie di presentare “due linee cino-giapponesi ancora molto vive, che inoltre esercitano una reale attrazione in molti ambienti occidentali”: lo *zen* e la scuola dello *jôdô*.

Lo *zen* nacque in Cina nel VI° secolo e da lì giunse in Giappone. Lo scopo di colui che pratica lo *zen* è quello di “vedere direttamente nella sua Natura originaria”. L’“illuminazione” a cui giunge (*kiun-sing* in cinese, *satori* in giapponese) è “una conoscenza che realizza un’identità pura”²⁶. Vi sono due tecniche di preparazione: lo *za-zen*, posizione di meditazione molto elaborata e di auto-controllo, che deve gestire la padronanza – e gli errori – di ogni “fluttuazione mentale” e l’esercizio del *Koân* (in cinese *kung-an*), “parole o atti non logicamente determinati”.

Lo *zen* è la trasposizione della tecnica dello yoga nell’ambito culturale del buddismo: “Non tende a un’unione amorosa con un Altro realmente esistente e amato più di se stessi”²⁷: desidera raggiungere solamente la “natura originaria” nel suo atto di esistere, atto di cui si dice che è “identico in tutto e per tutto”²⁸.

La scuola dello *jôdô* insegna il *nien-fo* (*nembutsu* in giapponese), cioè la ripetizione instancabile della formula cinese *na-mo o-mi-to-foou* (in giapponese *namu amidabutsu*), adorazione di Amida Buddha. La ripetizione del nome di questo grande Buddha “tende a creare uno stato di monoideismo che si impadronisce di tutto l’essere e realizza la fusione con Amida Buddha, il Buddha della luce infinita”²⁹.

Si tratta di una via considerata “facile” (e garantita) verso la “Terra pura

24 . p. 40

25 . p. 41

26 . p. 42

27 . p. 43

28 . p. 43

29 . p. 44

(*jôdô*)” di Amida, che è, con una immagine più colorita, “la natura originaria” stessa³⁰.

Nembutsu e *zen* si sono influenzati a vicenda e Louis Gardet nota alcuni dei loro rapporti. Tuttavia la scuola dello *jôdô* preferisce opporre alla “via di totale vuoto mentale dello *zen*, la ripetizione del Nome come la più facile via di salvezza, contando allo stesso tempo sul valore del Nome e sul suo potere su colui che lo recita senza fine, e sulla compassione di Amitâbha per gli esseri intelligenti”³¹.

Louis Gardet presenta poi brevemente la via del “diamante tantrico”, tecnica tibetana attuata mediante una grande simbolizzazione corporale dei dati neuro-fisiologici dello *hatha-yoga*, e infine le “pratiche di lunga vita” del taoismo, con le loro tecniche di respirazione embrionale, la cui “ricerca segue tutta una linea di alchimia interiore: mediante il vuoto del pensiero, il 'Fiore d'oro' immortale si forma quando è abolita ogni distinzione e il 'me' empirico scompare”³².

Diversamente da alcune correnti brahmaniche e buddiste, in cui si percepisce “una aspirazione a una trascendenza extra-mentale”, la tradizione taoista si limita alla legge rigorosa del “ritorno all'origine” nel vuoto della totale identificazione con il *Tao*³³.

La risposta delle religioni profetiche

Di fronte all'esperienza d'identità delle “religioni mistiche”, in cui le rappresentazioni e le credenze si relativizzano, Louis Gardet interroga gli “ambiti religiosi incentrati sul fatto storico di una rivelazione. L'uomo non ha più alcuna iniziativa. Agli occhi del credente, l'Assoluto si rivela e dice il suo nome. Qui allora quella che chiamiamo “esperienza mistica” sarà l'unione, attraverso il dono di sé – e quindi per amore – a questo Altro che trascende totalmente la natura umana, poiché Egli l'ha creata – come ha

30 . p. 44

31 . p. 45

32 . p. 47

33 . p. 48

creato tutto il resto – e con il suo stesso atto creativo la mantiene nell'esistenza. Come il credente non sarebbe desideroso di incontrare nel più profondo di se stesso Colui che è la sua ragione d'essere e il suo fine?³⁴.

Mistica cristiana

La mistica cristiana è “un appello all'unione d'amore con Dio” e un “dono di Dio”. “Essa presuppone la fede, si situa al centro della fede viva immersa nell'amore ed è informata dall'amore. Agli occhi del Cristiano, è l'esperienza della fioritura della grazia battesimale. Nella Cristianità esiste una teologia mistica che, lungi dall'opporci alla teologia intelligente della fede, vi trova la sua garanzia; e questa concordanza diventa il criterio di misura dell'umiltà dell'intelligenza e del cuore del mistico”³⁵. Nonostante parecchie discussioni e interpretazioni divergenti, nonostante il sorgere, nel corso dei secoli, di “sette mistiche autoreferenziali al di fuori di ogni regola ecclesiale, la Chiesa – la Chiesa cattolica e le Chiese autocefale d'Oriente – considera una vita mistica da essa riconosciuta autentica come il suo gioiello più puro”³⁶.

Per il Cristiano, Dio si è rivelato agli uomini, e l'ha fatto perché Lui solo è la loro salvezza. Trascendente e nello stesso tempo immanente per il suo atto creatore, Egli si è rivelato in pienezza, non solo con l'intermediazione di un profeta, ma con la Persona divina e l'insegnamento del Cristo. Egli si è rivelato nel mistero della sua Deità, nel mistero Uno e Trino della sua Vita intima, nel mistero del suo Progetto di Redenzione per il genere umano. L'uomo, nella sua natura di uomo, è infinitamente separato dalle profondità di Dio, tuttavia è chiamato dalla grazia a parteciparvi; ma con le sue proprie forze, comprese quelle spirituali, non può percorrere questa distanza infinita. Ci vuole un avvicinamento gratuito di Dio che, sempre attraverso la grazia, visita i cuori dei giusti che Egli si è scelto”³⁷. “La spiritualità cristiana situa la perfezione dell'esperienza mistica nel Cristo crocifisso e risorto. Il Cristo salvatore resta l'esempio supremo del Cristiano, che ben sa che nel più profondo del suo cuore deve esserci la Croce, fonte di amore. Esperienza di morte certamente, ma che è qui 'morte al peccato'...”. La

34 . p. 49

35 . p. 50

36 . p. 51

37 . p. 51

nuova vita preparata da questa morte è non un semplice ritorno al “silenzio delle origini”, ma un modo umano-divino di vivere la realtà suprema dei misteri rivelati.

“L'esperienza mistica non sarà dunque più l'in-stasi finale nella conoscenza dell'atto di esistere, ma l'e-stasi, mediante la fede e l'amore teologale, verso una conformità sempre più esigente al Cristo crocifisso e risorto: inabitazione segreta e gioiosa di Dio nel cuore dell'uomo, che si opera mediante e nell'oscurità transluminosa della fede... Al limite, è Dio che si ama nell'anima dell'uomo, ed è per l'amore di Dio che il santo ama i suoi fratelli. Non si tratta assolutamente di una unione o di una infusione di sostanza: l'uomo non è sostanzialmente deificato. Si tratta di un'unione intenzionale di amore: l'anima e Dio diventano una cosa sola grazie a una trasformazione dovuta all'amore, dirà il mistico dottore san Giovanni della Croce”³⁸.

Ma questa esperienza di unione con Dio, che è conformità al Cristo e passa per la croce del Cristo, sarà considerata come possibile solo nell'ambito del cristianesimo?... Se i sacramenti sono, per il cristiano, la via normale della grazia data dal Cristo e dalla sua Chiesa, resta pur vero che la grazia, sempre cristiana, possa raggiungere le anime che non praticano i sacramenti. Così la vita della grazia e dunque la fede soprannaturale possono abitare l'anima umile e giusta che non conosce la rivelazione esplicita del Cristo...

Questa possibilità è oggi normalmente insegnata, soprattutto dopo il Vaticano II. E allora bisogna concludere, anche secondo questo insegnamento, che esiste una possibilità correlativa, a seconda del dono di Dio e della risposta dell'anima, dell'esperienza e della vita mistica. La teologia cristiana riconosce, anche fuori dell'ambito cristiano, la possibilità di autentiche esperienze soprannaturali delle profondità di Dio³⁹.

Resta comunque, sottolinea Louis Gardet, che, riconoscendo la possibilità di una autentica via mistica in ambiti non cristiani, la teologia cristiana intende parlare di una via mistica secondo la via cristiana, quella “dell'unione d'amore con il Dio della Rivelazione”, molto diversa dalla via di immanenza di cui lo yoga classico è il tipo privilegiato. Se si accetta la distinzione proposta da filosofi e teologi cristiani – distinzione che ha un senso solamente nell'ambito di fede di una rivelazione monoteista – tra “mistica naturale e mistica soprannaturale”, si designerà con la prima una

38 . pp. 52-53

39 . pp. 53-54

“esperienza tramite cui si può accedere da sé alla forze spirituali dell'uomo, il cui termine si situa al livello ontologico della natura umana”, così come è presentata dai grandi testi indu, buddisti e taoisti, e con la seconda una esperienza che “ha per oggetto un Dio totalmente Altro, nello stesso tempo trascendente e immanente alla sua creatura e che l'uomo, con le sole forze della ragione e del cuore, non saprebbe raggiungere così come Egli è in Se stesso”⁴⁰.

“Ma è evidente – aggiunge Louis Gardet - che la via di pura immanenza vissuta più o meno in modo atipico, potrà avere uno slancio di 'mistica soprannaturale', poiché è legata alla natura dell'anima come spirito. E d'altronde, dei momenti di 'mistica soprannaturale' potranno essere presenti in una via deliberata di pura immanenza, se è vero che il Dio Uno e Misericordioso esiste e offre la sua grazia a tutti gli uomini retti di cuore. Incontreremo così, nella storia della mistica cristiana e più ancora forse nella storia della mistica giudaica e musulmana, dei 'casi misti' in cui le due vie si mescolano e si incrociano. La distinzione proposta può suggerire, almeno come ipotesi, alcuni criteri di ermeneutica⁴¹.

Louis Gardet intraprende poi un lungo viaggio attraverso la storia della mistica cristiana, nel corso del quale mette a confronto l'originalità dell'esperienza cristiana con le inevitabili influenze che essa ha subito nei contatti con le esperienze mistiche dell'Induismo e dell'Islam. Noi non possiamo seguirlo in questo percorso molto ricco e approfondito, notevole sintesi, in 27 pagine impossibili da riassumere, di una storia multisecolare⁴².

I tratti dominanti della mistica ebraica

40 . p. 54

41 . p. 55

42 . pp. 57-84. In queste pagine si noterà con interesse il collegamento tra certe tecniche cristiane di preghiera e di raccoglimento e tecniche analoghe nell'induismo, nel buddismo e nell'Islam. Particolarmente suggestivo è lo studio del caso di Maître Eckart, in cui si può constatare “una costante non distinzione tra la via d'immanenza per in-stasi radicale e la via della grazia verso il Dio Uno e Creatore della rivelazione nell'unione intenzionale di fede e di amore (cfr, pp. 69-72).

“L'ebraismo post-biblico, nell'attesa della realizzazione delle Promesse, fu attraversato, nel corso della sua storia, da grandi correnti mistiche. In un clima profondamente monoteista, tutto incentrato sull'alleanza tra Dio e il suo popolo, i mistici ebrei desidereranno vivere il mistero stesso della Divinità. La loro esperienza resta nel prolungamento della liturgia sinagogale, partendo dall'idea che Dio non solo ha trasmesso un messaggio agli uomini, ma si è rivelato Egli stesso sotto il velo misterico delle Scritture. E' dunque il senso nascosto di queste che potrà svelare, a colui che giunge a penetrarlo, i segreti di Dio.

Due correnti principali segnano la storia della mistica ebraica: una mette l'accento sull'esoterismo e la gnosi, l'altra è caratterizzata dal 'pietismo' e dall'aspetto dominante del sentimento religioso”⁴³.

La prima corrente sembra essere stata rappresentata, fin dal VI° secolo, dalle evocazioni teurgiche e dalla tecnica della “mistica della *merkâbâh*”, gnosi “in cui sono messi in evidenza la nozione di 'sfera della divinità', i misteri della creazione e del male, la conciliazione degli attributi divini e dell'Unicità divina”.⁴⁴

Nel corso del XII° e del XIII° secolo, nei centri della Provenza e a Gerona (Spagna), sorse la cabbala classica, “che non sarà mai rifiutata dall'ebraismo ufficiale” e che “sarà gradita alla pietà popolare”. “La cabbala è incentrata sul culto della Tôrâh”. Il celeberrimo “*Séfer ha-Zôhar*, il Libro dello Splendore” paragona la Tôrâh “ a una fanciulla di meravigliosa bellezza nascosta in una stanza di un castello; essa ha un innamorato: è il cabalista, dedito al mistero della Parola. Il testo sarà continuamente interrogato secondo dei punti di vista di teosofia sapienziale che non sempre sono di origine ebraica; la gnosi cristiana eterodossa e certe tendenze estreme del misticismo musulmano

sono passate per quella strada. Ma è notevole il fatto che, nello studio delle allegorie o dei miti, lo

43 . p. 85

44 . p. 86

Zôhar metta continuamente al centro del suo sistema etico la fedeltà e l'adesione a Dio, il *devêqûth*.

La cabbala classica spagnola, commenta a ragione M. Georges Vajda, ha messo in modo fortissimo l'accento sulla salvezza individuale, un po' a spese delle tradizioni messianiche⁴⁵.

Nel XVI° secolo, dopo l'espulsione degli ebrei dalla Spagna, Isaac Luria dà alla cabbala un orientamento più escatologico. Egli “basa la sua visione del mondo sulla nozione di *çimçun* (contrazione, ritiro della Divinità) a partire da un punto centrale; e l'opposizione del male e del bene è vista in un dualismo che avrebbe la sua origine in Dio stesso. La salvezza individuale è considerata come la redenzione del microcosmo (umano) nel macrocosmo (il Tutto) e nel macroantropo (il Dio vivente): avviene per mezzo del *tiqqûn*, ritorno delle anime individuali nell'anima adamica primordiale, l'Uomo Perfetto, l'*Adâm Kâdmon*. L'osservanza dei precetti della Tôrâh ha un senso simbolico che per il corpo umano, il luogo dell'esilio dell'anima, ha un valore di purificazione; e il destino dell'uomo, alla ricerca della purificazione totale, si attua nella trasmigrazione delle anime (ammessa già dalla cabbala classica)”⁴⁶.

“Le ulteriori deviazioni non devono farci dimenticare che la cabbala classica provenzale e spagnola, così come quella di Luria, è innanzitutto il tentativo di una penetrazione del mistero della Divinità e della Santità divina. La via viene cercata in una speculazione intuitiva sulle frasi, le parole, le lettere e il minimo segno della più piccola lettera della Scrittura; molto spazio sarà dato alle cifre e ai numeri corrispondenti alle lettere; sarà usato spesso il simbolo delle nozze e dell'unione coniugale. Il sentimento semita del valore creativo del linguaggio intenderà 'realizzare', oltre la *syzygie* degli attributi divini, il mistero senza nome dell'*ên-sôf e*, oltre lo stesso *ên-sôf*, il grande Abisso del nulla (*âîn*), anagramma del supremo 'Io' (*anî*) divino. E' in certo qual modo l'unificazione totale di sé con sé del cabalista che, mediante l'atto unificatore (*yihûd*) realizza l'*ahdûth*,

45 . p. 87

46 . p. 88

l'unità trascendente del misterioso. La cabbala si trova così come al punto d'incontro di una realizzazione di unità e di identità vissuta nel punto più profondo dello spirito e dell'aspirazione a penetrare le profondità del Dio vivente. Il suo limite è stato forse quello di aver fatto, della prima condizione, la condizione efficace della seconda e di aver atteso che venissero entrambe da una penetrazione gnostica e simbolica della Scrittura”⁴⁷.

“La seconda corrente della mistica ebraica è quella dello hassidismo, cioè della pietà, della devozione amorosa (*hesed*)”⁴⁸: hassidismo renano del Medio Evo, hassidismo polacco e ucraino dei secoli XVIII° e XIX°.

Il primo insegna, con uno dei suoi maestri, Bayha Ibn Paqûda (XI° secolo) che “l'amore è il livello più alto, il grado supremo che raggiungono gli uomini di Dio. Deve essere preparato da tutta un'ascesi dei sensi e del cuore e accompagnato da tutto un progresso spirituale che passa per il timore di Dio e il sacro terrore del suo Mistero”⁴⁹. “Gli Hassidim medievali centravano la loro vita spirituale molto più sulla Prossimità divina che sui misteri della trascendenza. L'anima deve acquisire una pace stabile (l'atarassia), una totale indifferenza sia di fronte all'umiliazione che di fronte alla lode. Deve esercitarsi a un'umile contemplazione dell'Infinita Onnipresenza. Tuttavia la gnosi non viene eliminata completamente: la Gloria inaccessibile si riflette nella Santità e la Maestà divina, che divengono delle ipostasi create: la preghiera del credente raggiunge il Dio rivelato, ma l'anima della preghiera va misteriosamente al Dio nascosto”⁵⁰.

Lo Hassidismo moderno dei secoli XVIII° e XIX°, benché abbia subito l'influenza della cabbala, si nutre soprattutto “dei valori della devozione, collettiva e personale”. “In larga parte, la fonte della gioia predicata dal Besht (nome dato a Israël ben Eliézer, 1700-1760), il “vetturino dei Carpazi predicatore di questo tipo di hassidismo, nasce

47 . p. 89

48 . p. 89

49 . p. 90

50 . p. 91

dalla recitazione salmodiata e ritmata (a volte danzata), dalla meditazione continua e costante dei salmi biblici”⁵¹.

I mistici ebrei, diversamente di quanto avviene nella mistica indiana e in quella cristiana, , descrivono raramente la loro esperienza. C'è in loro, “volutamente, il pudore nei confronti di tutto ciò che riguarda l'incontro personale dell'anima con Dio”⁵². “Il mistico ebreo cerca di esprimere sotto un velo di simboli e di allegorie i misteri divini che la sua fede non esplicita. Nello stesso tempo in cui viene sperimentata la sua Onnipresenza (hassidismo), Dio rimane il Santo, il Benedetto, il Separato, Colui al quale non è possibile dare un nome adeguato. Questa discrezione nell'analisi dell'esperienza vissuta rende certamente difficile comprenderne la natura e il grado di autenticità”⁵³.

Che cosa nascondono i simboli, le lettere e i numeri della cabbala? Che cosa significano i termini tecnici dello hassidismo, che “sono – si potrebbe dire – la rappresentazione poetica di intuizioni gnostiche avute ed esaltate per mezzo di uno sforzo di interiorizzazione?”⁵⁴.

Louis Gardet cerca di scoprirne il segreto spirituale, e conclude: “Uno studio attento della mistica ebraica si rivelerebbe di sicuro una fonte di ricchezza per una mistica comparata. Vi si troverebbe, in molti casi concreti, una estrema complessità, in cui si mescolerebbero esperienza spirituale autentica e speculazioni gnostiche (rivestite di molte intuizioni poetiche), esperienza del Sé e esperienza delle profondità di Dio, che è Amore. Per quanto la mistica ebraica sia spesso intellettualista nei suoi modi di procedere e di esprimersi, non bisogna dimenticare questo dono pieno dei valori della vita interiore offertoci da Bahya Ibn Pâquda e dallo hassidismo. Nemmeno bisogna dimenticare che l'origine della cabbala, come quella degli scritti di Bahya e dello hassidismo, risale, al di là delle influenze ricevute, delle ricerche e delle speculazioni, alla ricchezza, su base scritturale, della liturgia sinagogale (Dio “Padre e Re”) e al secondo versetto

51 . p. 92

52 . p. 93

53 . p. 93

54 . p. 94

dello *Shema' Israël* incessantemente ripetuto: “Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta l' anima e con tutte le forze” (Deut 6,5)”⁵⁵.

La mistica musulmana

Per l'Islam, tutto incentrato sul Dio unico e Uno, Dio parla agli uomini mediante l'intermediazione di profeti, sui quali “scende” la Sua rivelazione. Il Corano riprende, ricapitola e sigilla i Libri anteriori. Esiste un Corano celeste, attribuito stesso della Parola; il Corano “sceso” su Maometto è ciò che Dio vuole comunicare di sé agli uomini, perché essi lo riconoscano e lo adorino, e siano guidati sulla strada giusta. Poiché Egli è il Vivente e il Misericordioso Onnipotente, Dio rivela così la Sua Parola. Egli non si rivela, resta nascosto “agli sguardi” nel doppio mistero della Sua Divinità incomunicabile e del Suo Agire misericordioso verso la Sua creatura. “Ci furono, fin dagli inizi dell'Islam, dei credenti desiderosi di penetrare il mistero di Dio, e di vivere di questo. Quella che noi chiamiamo 'mistica musulmana', è il *tasawwuf* (o 'sufismo' in forma europeizzata)... All'origine fu la ricerca di una regola di vita, non in rottura con il Corano, ma nell'approfondimento e l'interiorizzazione del suo messaggio”⁵⁶. Fin dal primo secolo dell'egira, “predicatori”, “devoti”, “penitenti” e “asceti” seppero creare e animare delle correnti di pietà popolare. Si può dire, da questo punto di vista, che in origine il sufismo fu un fenomeno propriamente islamico”⁵⁷. Sicuramente vi furono numerose e svariate influenze , iraniane, cristiane, indiane, ma “il sufismo dei primi secoli resta in ogni caso una delle possibilità offerte alla fede musulmana, ed è all'interno dell'Islam che si è creato il dramma che doveva segnare tutta la storia del *tasawwuf*”⁵⁸.

All'inizio, l'ambiente sùfi e quello tradizionalista, attaccato alle

55 . pp. 97-98

56 . pp. 99-100

57 . p. 100

58 . p. 100

tradizioni di Maometto e dei suoi Compagni, furono spesso d'accordo. Nessuna azione legale fu intrapresa contro Hasan Basrî (m. 110 H./728) che fu in certo modo il fondatore del sufismo e che “manifestava costantemente il desiderio amoroso (*ishq*) del Signore”⁵⁹. L'affascinante figura di Rabi'a de Basra (m. 185 H./801) cantore dell'amore disinteressato (*hubb*) di Dio”, illustrò il II° secolo H⁶⁰. Nel secolo successivo, la via di Abû Yazîd al-Bîstamî, contadino iraniano, “passa attraverso un vuoto che richiamerebbe lo yoga piuttosto del nulla di Giovanni della Croce”⁶¹, nella “ricerca d'identità mediante una radicale non-conoscenza intellettuale, che porta Bîstamî, nell' ebbrezza dell'estasi, a delle locuzioni teopatiche di cui i futuri avversari del sufismo denunceranno l'orgoglio”...⁶²

“Nella stessa epoca, nella Bagdad del III° secolo H., giuristi e teologi iniziarono a combattere il sufismo e a denunciarlo ai tribunali”⁶³. L'opposizione dei dottori della Legge “puntò direttamente sull' argomento dell'amore di Dio e dell'amore reciproco di Dio e dell'Uomo: Dio – dicevano – è oggetto di adorazione, non di amore, poiché l'amore suppone sempre 'concordanza', ma non vi è concordanza tra il Creatore e la creatura... Più profondamente: Dio, per il musulmano, ha rivelato la sua Parola, ma non Se stesso nella Sua Vita Intima. I sufi andavano dunque oltre la loro fede esplicita. Da allora l'esperienza spirituale diventò la sola guida e il criterio ultimo. I giuristi e i teologi non avevano forse la consapevolezza di difendere la Comunità musulmana nel suo stesso atto di sottomissione totale (islam) al Dio inaccessibile?”⁶⁴

Le persecuzioni di cui furono vittime i *Dhû I-Nûn Misrî*, i *Muhâsibi*, gli *Ibn Kharrâm*, i *Sahl Tustarî*, i *Nûri*, i *Junayd* non impedirono al movimento sufi di raggiungere una vetta “nella sconvolgente avventura” di Al-Hallâj (244 H. /858-309 H. /922), imprigionato più

59 . pp. 100-101

60 . p. 101

61 . p. 101

62 . p. 102

63 . p. 103

64 . p. 103

volte e alla fine giustiziato. Al-Hallâj pone nel cuore della Comunità musulmana la “questione stessa dell'amore divino, del Desiderio essenziale”⁶⁵, secondo la sua propria terminologia. “Hallâj ha visto chiaramente ed ha sperimentato che esiste uno stato di solitudine chiusa (*tafrîd*) i cui fuochi rendono ebbri, ma che rinchiude il mistico nella ricchezza appagante del suo Io. E anche che la via verso la grande Solitudine divina (*ifrâd*), in cui tutto è misteriosamente ritrovato, è una solitudine aperta (*infirâd*) in cui l'anima si spoglia e si fa sola per amore, per essere trasformata nell'Amore divino. Questo slancio di Desiderio amoroso in cui si consuma l'unione esige il superamento e la rinuncia all'ebbrezza della solitudine chiusa.

Ora, soltanto la sofferenza apre la via, sofferenza che è un dono di Dio e che come tale deve essere vissuta. “L'amore di Dio per l'uomo, è diventare Egli stesso la sua sofferenza”. Sembra che Hallâj, nel corso della sua vita e soprattutto negli ultimi tempi, abbia previsto la sua condanna e il suo supplizio”⁶⁶. Dopo la sua morte, “ebbe dei devoti...ma anche dei nemici accaniti, persino tra i sufi; resta, per molti riformisti contemporanei, il *maqtûl*, l'ucciso' per la giusta applicazione della Legge”⁶⁷.

Non possiamo seguire Louis Gardet passo dopo passo nella presentazione delle elaborazioni posteriori del sufismo: riflessioni del IV° secolo H. (X° secolo) sulle testimonianze dei primi sufi, riconoscimento del sufismo “come conoscenza religiosa” grazie all'opera di Ghazâlî (V° secolo H. / XI° secolo), breve presentazione delle più importanti *summae* e dei più notevoli trattati mistici dei secoli seguenti (Ibn al-Fârîd, Ibn ' Arabî, Jâlâl al-Din Rûmî, Ibn Sab'in, Ibn' Abbâd de Ronda, 'Abd al-Karim al-Jili)⁶⁸.

Nel VI° secolo H. i circoli sufi cominciano ad organizzarsi in confraternite gerarchizzate. A partire dal IX° secolo H. (XIV° secolo), queste diffondono in larghi strati popolari i loro “esercizi” (*dhikr*, posizioni e atteggiamenti del corpo, in certi casi anche uso di

65 . p. 105

66 . pp. 105-106

67 . p. 107

68 . cfr. pp. 107-111

droghe). “Nate dal sufismo, queste confraternite, nel XIX° secolo, ne provocano la decadenza”⁶⁹. A causa dei loro “compromessi politici” e delle “loro ricerche di stati estatici artificiali”, le confraternite “saranno considerate dai riformisti moderni come una pericolosa deviazione dell'Islam. Ad esse si rivolge innanzitutto la disaffezione, anzi, l'opposizione del rinnovamento musulmano nei confronti della mistica. Tuttavia si inizia a fare delle distinzioni: alcune confraternite fanno un reale sforzo di rinnovamento, e le grandi opere letterarie del sufismo vengono volentieri pubblicate e studiate”⁷⁰.

Louis Gardet termina la presentazione della Mistica musulmana con un breve esame di “quattro questioni che interessano l'insieme del sufismo”.

Individua innanzitutto due grandi tendenze della Mistica musulmana: *wahdat al-shuhûd* e *wahdat al-wujûd*. La prima, rappresentata da Hasan Basri, Rabi'a, Al-Hallâj e, pur con qualche sfumatura, Ansâri, basa la vita mistica sulla presenza di Dio nel cuore del fedele, in cui Dio “testimonia Se stesso a Se stesso. Essere unito a Dio, vuol dire diventare uno (*ittihâd*) con Lui, non come sostanza o essenza, ma per amore, fino al supremo 'Io' che, senza essere distrutto, intende consumare il dialogo nell'unità”⁷¹. Appartengono alla seconda tendenza Bistâmî e, a partire da Ibn 'Arabi (VII° secolo H/XIII° secolo), “la corrente dominante del sufismo posteriore”. Si tratta allora della “ricerca intensa di unità ontologica”, non più mediante l'amore, ma mediante “la negazione vissuta di ogni distinzione”, in ragione, appunto, del *wahdat al-wujûd*, cioè della “Unicità dell'Essere (o dell'Esistenza)”⁷².

Mossi dalla loro “esigenza di psicologia spirituale riflessiva, i sufi hanno segnato la via dell'ascensione mistica con una serie di tappe la cui successione varia a seconda degli autori, delle scuole e delle esperienze personali”. “E' da notare che l'amore è la maggior parte

69 . p. 112

70 . pp. 112-113

71 . p. 113

72 . cfr. pp. 113-114

delle volte una tappa intermedia, raramente il culmine”⁷³. Ecco un esempio, secondo il Kitâb al-Luma' de Sarrâj: “Attenzione costante, prossimità, amore, timore, speranza, desiderio, intimità, tranquillità nella pace, contemplazione, certezza”⁷⁴.

Il “metodo di preghiera” preconizzato dai sufi è incentrato sul *dhikr* o sul *fikr*. “Il termine *dhikr* significa innanzitutto ricordo (costante) di Dio; divenne presto sinonimo della tecnica di questo ricordo: ripetizione instancabile e ritmata del Nome divino (Allâh), o di uno dei Suoi Nomi più belli (Vivente, *hayy*; Sussistente, *qayyûm*, ecc.) o della prima parte della professione di fede (nessun altro dio, se non Dio, lâ ilâh illâ Allah)... Lo scopo è quello di creare un monoideismo sull'Oggetto del *dhikr* e di affrettare o suscitare l'arrivo degli stati mistici”⁷⁵. “Hallâj, che conobbe e praticò i *dhikr*, sembra preferirgli il *fikr*, o riflessione meditativa, e non fidarsi dell'aspetto tecnico della scansione instancabile dell'invocazione”⁷⁶.

Una parola infine sul “vocabolario sufi”. Louis Gardet si limita a segnalare la cosa, rimandando il lettore alle opere specialistiche. “La lingua araba, consonantica e centrata sul verbo, si presta in modo ammirabile per cogliere gli stati spirituali dinamici, al di là della coscienza. Il desiderio di esprimerli, molto vivo presso i mistici musulmani, portò alla formazione di un vocabolario di termini tecnici che rende la lettura dei testi difficile e nello stesso tempo affascinante. E questi termini furono per la maggior parte ripresi, sotto forma araba, da scritti mistici redatti in persiano o in turco... Notiamo tuttavia che i termini tecnici del sufismo acquisiscono il loro pieno significato dal contesto di ogni autore e dal tipo di esperienza analizzata”⁷⁷.

Conclusion⁷⁸

73 . p. 114

74 . p. 114

75 . pp. 114-115

76 . p. 115

77 . p. 116

78 . Testo integrale delle pp. 117-123

Ascoltando i mistici di Oriente e di Occidente, siamo stati portati a distinguere, nelle analisi e nelle descrizioni, due tipi di esperienza: o il mistico si volge, mediante una drastica torsione su se stesso, verso il “silenzio delle origini” e il ritorno alla “natura originaria” dello spirito; oppure, per amore verso un Altro amato più di se stesso, tende all'unione con il Dio della rivelazione e della fede, “conosciuto come sconosciuto”. In ognuno – o quasi in ognuno – degli ambiti religiosi presi in considerazione, abbiamo trovato l'una o l'altra esperienza, tipica o atipica, a seconda della diversità dei tratti dominanti.

Queste distinzioni sono rigorose? Non potremmo forse essere tentati di vedervi altrettante trasposizioni di un'esperienza radicalmente identica? Non è un'opinione rara, questa, tra gli storici della mistica o tra i mistici stessi. Abbiamo allora a che fare con due linee interpretative:

1) Coloro per i quali l'Assoluto desiderato e raggiunto è la realtà nascosta e ineffabile di ogni Esistenza (soprattutto per i maestri dell'induismo e del buddismo), interpreteranno l'esperienza della profondità di Dio descritta dai mistici monoteisti come il raggiungimento di questo stesso Assoluto - appesantito però dai discorsi e dalle immagini delle varie fedi religiose. Alcuni *Swâmis* indiani cercarono di interpretare San Giovanni della Croce mediante lo yoga, e la loro preferenza va naturalmente alle non-distinzioni della mistica reno-fiamminga o alla “Unicità dell'Essere” sufi. Le rivelazioni profetiche rappresentano per costoro dei metodi di spiritualità, vie diverse che possono portare alla meta, ma a condizione di essere superate, essendo ancora rinchiusi nella sfera del relativo; sono vie più accessibili (e meno dirette) dello yoga con la sua cessazione di ogni attività mentale. A queste bisogna incoraggiare e guidare coloro che ne hanno bisogno; sono altrettanti *bhakti-yoga* che, alla fine del percorso, sfoceranno, per quanti potranno giungervi, nell'estrema realizzazione d'identità e di unità trans-personale. Questo atteggiamento trova ferventi adesioni anche in Occidente: in questo caso, l'accento è messo volentieri sulle

somiglianze fenomenologiche lungo le vie percorse⁷⁹.

2) Invece per l'uomo che gioca tutto il suo destino sulla fede in un Dio rivelato, l'unione a Dio mediante l'amore sarà spesso il solo tipo completo di esperienza mistica. Allora l'esperienza del Sé o l'intuizione della "natura originaria" saranno per lui una realizzazione atipica, o almeno non esplicitata. Teologi cristiani del nostro tempo hanno sostenuto brillantemente questa tesi. Pensiamo per esempio a Dom Le Saux o a Dom Bède Griffith in India, a P. Lassalle per quanto riguarda lo zen giapponese. Poiché la grazia divina è offerta ad ogni uomo retto di cuore, essa sarà presente nello sforzo di spiritualizzazione dell'anima, perché possa raggiungere, nel silenzio dell'apofasia, il Dio che ancora non è capace di nominare. Rovesciando in certo modo i termini del pensiero precedente, le mistiche indiana e buddista divengono una specie di forma atipica, cioè la prima tappa della mistica cristiana, che troverà il suo perfezionamento nella *Wesensmystik* piuttosto che nella mistica dell'unione. E il mistico cristiano avrà tutto da guadagnare iniziandosi alle tecniche dello yoga o dello zen, che gli offriranno il contributo e la perfezione sperimentata della loro tecnica e della loro psicologia.

Queste due linee interpretative sono certamente seducenti. Esse sembrano offrire, nella diversità delle culture religiose, la possibilità di un linguaggio unico. Bisogna invece riconoscere che non possono essere vere entrambe nello stesso tempo, e che si escludono a vicenda. Se il credente monoteista è certo che la sua esperienza spirituale lo porta al Dio della sua fede, come potrà non vedere nelle esperienze di cui sopra soltanto un approccio relativo ad un Assoluto indifferenziato?

E un mistico orientale, praticante dello yoga o dello zen, potrebbe accettare che la sua esperienza, per lui piena e totalizzante, non sia che una forma atipica o uno stadio preparatorio per l'unione con un Dio personale? Sia nell'uno che nell'altro caso, la somiglianza del linguaggio è illusoria.

79 . Così, il ruolo del "vuoto"; cfr. *Hermès* (volume Collettivo), n°6, *Le Vide, expérience spirituelle en Occident et en Orient*, Paris, 1969.

E comunque, riconoscere due tipi di esperienza mistica – la prima in cui viene raggiunta, nella pura non-conoscenza intellettuale, l'esistenza dell'anima come spirito, e la seconda in cui, ammettendo un Dio che si rivela, è Dio stesso che, per grazia, si unisce all'anima fedele – non significa per nulla sottovalutare l'una o l'altra delle due. Significa invece riconoscere all'una e all'altra la propria specificità, con la propria via e la propria meta particolare.

Dire che la prima delle due rientra nei poteri delle forze spirituali che l'anima umana possiede nel suo essere più profondo, non significa minimizzarla. Significa in un certo senso universalizzarla e riconoscere che, se fu l'esperienza dominante di un determinato ambito religioso (l'India), essa trascende ogni ambito religioso o culturale. P. Zaehner lo sottolinea perspicacemente con le sue analisi di “casi spontanei”: i due celebri “istanti” di Marcel Proust, all'inizio e alla fine della ricerca del “tempo perduto e ritrovato”, i testi di Tennyson (attraverso William James), di Jung, di F. Reid, una lettera di Miss Dorothea Spinney de Felden e altre testimonianze⁸⁰. E' notevole il fatto che nessuna di queste testimonianze dell'Occidente si riferisca veramente a una trascendenza extra-mentale. Ciò che appare prima di tutto, è una immediatezza che sottolinea un “oltre” rispetto ad ogni condizionamento temporale, spaziale e discorsivo, realizzando “una pace e una gioia infinita”. Proust, ammalato e angosciato dal pensiero della morte, conserva il ricordo di una fonte di immortalità in cui la “parola morte” non ha più senso; il poeta Tennyson ricorda una identità del suo io e dell' “Illimitato”, e Miss Spinney quello di un Reale improvvisamente sperimentato in uno stato di sovra-coscienza inesprimibile.

Se è vero che la mistica per via di immanenza è legata alla natura dello spirito umano, è ad essa che verrà riferito la maggior parte delle volte il sorgere inatteso dei “casi spontanei”. Sarebbe possibile trovarne l'equivalente per quanto riguarda l'esperienza della

80 . Cfr. R.C. ZAEHNER, op. cit., pp. 113-115 e *Mysticism Sacred and Profane*, Oxford, 1957, capp. III-V. Si potrebbe aggiungere, anche se molto più elaborato, il “*Journal intime*” di Geneviève LANFRANCHI, cfr. *Hermès*, 6, op. cit., pp. 279-289, ecc.

profondità di Dio? Bisognerebbe interrogare per questo alcuni racconti di conversione: un esempio tra tanti altri ci è dato da André Frossard nel suo libro *Dieu existe, je l'ai rencontré*⁸¹. Sarebbe significativo confrontare le confidenze di Frossard e quelle, per esempio, di Proust o di Miss Spinney. Questi ultimi due casi, nonostante la diversità del loro racconto, ci testimoniano entrambi la sospensione di ogni contingenza empirica e il cammino verso un assoluto che è, nel suo atto esistenziale, il “Me” o “Quella Cosa” (l’“Illimitato” di Tennyson) che l'uomo sperimenta come la natura ineffabile del suo essere. E' l'arrivo sconvolgente di un Altro, di un Ospite inatteso, un “incontro” che André Frossard vive in un'affermazione di esistenza e di fede che prolunga e perfeziona l'incontro stesso. Sono due esperienze che non sarebbe possibile assimilare fenomenologicamente l'una all'altra.

Senza alcun dubbio, un'esperienza di unione con Dio che abbia il suo autentico significato, suppone l'esistenza extra-mentale di una realtà trascendente, che non è nella natura dello spirito umano, per quanto sia ad esso immanente mediante la doppia presenza di infinito e di grazia. Se Dio Creatore e Salvatore (nel senso più stretto) non esistesse, l'interpretazione riduttiva degli *Swâmis* indiani ricordata più sopra sarebbe la sola possibile. Un'esperienza di unione mistica con Dio così come Egli è, suppone che Dio esista nel suo Mistero trascendente, che abbia creato ogni cosa non per emanazione necessaria, ma per libera Volontà e Sapienza e che abbia provveduto per Misericordia alla salvezza della sua creatura spirituale.

Per limitarci ad un piano descrittivo: all'inizio di quest'opera avevamo individuato le caratteristiche comuni ad ogni esperienza mistica di qualsiasi tipo; forse possiamo ora completarle con delle osservazioni che le differenziano. L'esperienza del Sé (o di “Quella Cosa” che è Assoluto indifferenziato) avviene mediante uno stato di non-conoscenza che è una drastica spoliatura di tutto l'essere; richiede una tecnica spirituale, efficace – come ogni tecnica – sul piano che le è proprio: essa porta in sé la sua completezza ed è

81 . Paris, ed. Fayard, 1969

vissuta come un modo di cogliere l'assoluto nella sua pienezza.

L'esperienza della profondità di Dio avviene, sin dall'inizio, mediante uno stato di non-conoscenza che è quello dell'Amore verso un Altro, amato più di se stessi e la cui grazia doppiamente gratuita (poiché il dono dell'esistenza è già grazia) è il “motore principale” della rottura di ogni legame egoista ed egotista con il creato. E se vi sono dei “metodi di preghiera”, non vi è nessuna tecnica efficace per entrare nel Mistero della Vita divina. L'anima non si ritrova nella sua “natura originaria”, ma è trasformata nell'amore di Dio. Questa esperienza tuttavia non porta in se stessa la sua completezza, ma resta aperta su un Aldilà, nella speranza di una Visione eterna di unità.

Sul piano esistenziale, è certo che questi due tipi di esperienza si intrecceranno più di una volta, almeno incoativamente, poiché si tratta sempre di un'esperienza spirituale e l'uomo, per sua natura, è uno spirito incarnato. Ma fin dall'inizio ogni tendenza ha la sua propria meta finale. Forse però la trasformazione dell'anima nell'amore di Dio comporta, per sovrabbondanza, la connaturalizzazione più intima a ciò che essa è per natura, nella sorgente del suo essere. E se esiste un Dio Creatore e Salvatore, l'esperienza del Sé, ricercata fino all'en-stasi nel suo primo atto di esistenza, non rimarrà forse, in un cuore retto e umile, pronta ad accogliere la grazia della Fonte creatrice e salvifica? Non vi sono più, in questo caso, via e tecnica, ma forse, nel segreto e nel silenzio, un incontro che va oltre l'identità riacquisita del sé a se stesso.

Queste ipotesi esplicative richiederebbero ampi sviluppi, e dovrebbero attingere sia all'antropologia che alla filosofia e alla teologia. Esse possono certamente essere discusse e approfondite. Noi ci siamo sforzati di situarle il più vicino possibile alle testimonianze ricevute. Ci sembra che esse sottolineino almeno l'importanza dell'esperienza mistica nella storia delle religioni. Vi è implicato il senso del destino umano.

BIBLIOGRAFIA SOMMARIA (pp. 125-126)

Innanzitutto, prendere in considerazione i testi e le opere menzionati

in questo libro. Aggiungervi in modo particolare:

a) Opere di ordine generale

Joseph MARECHAL, *Etudes sur la psychologie des mystiques* (2 vol.), Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1938

Rudolf OTTO, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident* (traduzione dal tedesco), Paris, Ed. Payot, 1951

Louis GARDET, *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, Paris, Ed. Alsatia, 1953

A. RAVIER, *La mystique et les mystiques* (opera collettiva), Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1965

b) Mistica indiana

Mircea ELIADE, *Le yoga, immortalité et liberté*, Paris, Ed. Payot, 1954

Lilan SILBURN, *Le Vijnâna, Bhairava*, testo tantrico tradotto e commentato, Paris, Ed. de Boccard, 1961

Opere (in inglese o in traduzione francese) di VIVEKANANDA, RAMANA MAHARSHT, AUROBINDO GHOSE.

c) Buddismo

EVANS-VENTZ, *Le yoga tibétain et les doctrines secrètes*, traduzione dall'inglese di M.

LA FUENTE, Paris, Ed. Adrien
Maisonneuve, 1948

Eugen HERRIGEL *La voie du Zen* (trad. dal tedesco), Paris,
Ed. G.P. MAISONNEUVE,
1961

Henri de LUBAC *Amida*, Paris, Ed. du Seuil, 1955

H.H. COATES
and Ruygaku ISHIZUKA *Hônen, the Buddhist Saint*, Kyoto, Chinin,
1925

d) Mistica cristiana

PSEUDO-DENYS *Oeuvres complètes*, trad. e note di
Maurice de GANDILLAC,
Paris, Ed. Montaigne, 1943

Maître ECKART *Traité et Sermons*, con introduzione di
M. de GANDILLAC,
Paris, Ed. Montaigne, 1924

Fr. J. P. B. *Hadewijch d'Anvers*, Paris, Ed. du Seuil,
1954

Jean ORCIBAL *Saint Jean de la Croix et les mystiques
rhéno-flamands*, Paris,
Ed. Desclée de Brouwer, 1966

Louis COGNET *Introduction aux mystiques rhéno-
flamands*, Paris, Ed. Desclée de
Brouwer, 1968

Lucien Marie O.C.D. *L'expérience de Dieu* (attualità del
messaggio di san Giovanni della
Croce), Paris, Ed. du Cerf, 1968

e) Mistica ebraica

G.G. SCHOLEM “Devekuth or communion with Got in
Hasidism”, art. in *The Review*
of Religion, gennaio 1950, Columbia
University Press

Georges VAJDA *L'amour de Dieu dans la théologie juive*
du Moyen Age, Paris, Ed.
Vrin, 1957

Martin BUBER *Les récits hassidiques* (trad. dal
tedesco), Paris, Ed. Plon, 1963

f) Mistica musulmana

Roger ARNALDEZ *Hallâj ou la religion de la croix*, Paris,
Ed. Plon, 1964

R. A. NICHOLSON *Studies in Islamic Mysticism*,
Cambridge, University Press, 1921

Henry CORBIN *L'imagination créatrice dans le*
soûfisme d'Ibn 'Arabî, Paris, Ed.
Flammarion, 1958

(N.B. Ricordo le precedenti opere molto conosciute di Henri
DELACROIX, William JAMES, Jean BARBUZI, Pierre JANET,
ecc.).

