

Cristologia ḥallāḡiana

di Giancarlo Rizzo

*“Io sono il Vero, e per il Vero il Vero è Verità
che veste la Sua Essenza: dov’è la distinzione?”¹*

Per motivi a me oscuri, questi versi credo siano ancora tra i più letti dalla maggior parte degli studenti del primo anno di lingua araba, e sono gli stessi versi che, questa volta comprensibilmente, accompagnano gli studi di coloro che si occupano di mistica islamica.

Non si intende perseguire qui le tappe principali della vita di Al-Ḥallāḡ², ma affrontare l’aspetto *cristologico* della sua esperienza mistica, non meraviglia infatti la sua citazione in un testo, il *Radd Ġamīl* del famoso teologo Al-Ġazālī, che tratta della divinità e non stupisce nemmeno l’aderenza dei suoi versi citati al “*Io sono la via, la verità e la vita*”³ dell’evangelista Giovanni.

Il suo discusso grido *’anā al-Ḥaqq* indica un momento tipico del sufismo e un punto di svolta nell’ambito dei rapporti tra l’ortodossia e la mistica.

Sulamī, *ṣayḥ ṣufī* ricordato con l’appellativo di *teorico del sufismo*, afferma che “*fa parte delle regole di condotta dei ṣūfī evitare le parole: io, noi, a me e simili*”⁴, una sentenza che mette in moto una serie di riflessioni sul reale messaggio ḥallāḡiano: sufismo o eresia? Tuttavia come afferma il *ṣufī* indiano Sirhindī⁵, nel *’anā al-Ḥaqq*, come nel *gloria a me* di Bisṭāmī, si deve vedere il segno di uno stato spirituale ancora non completo, di una contemplazione talmente intensa da far momentaneamente perdere all’uomo ogni coscienza di *ciò che non è Lui*. Ma non è panteismo, perché se è corretto dire che *tutto è da Lui*, sarebbe erroneo affermare che *tutto è Lui*.

Uno dei massimi esperti islamici, Annamarie Schimmel, riferisce un racconto che si collega direttamente a Sulamī: “*Anni fa udii un maestro ṣūfī a Istanbul rifiutare categoricamente al-Ḥallāḡ: ’Anā al-Ḥaqq non è sufismo! A lui sembrava che la sentenza contenesse ancora troppo io, poiché il maestro che esercitava questa critica era un rappresentante del sufismo turco e privilegiava l’annichilimento completo mediante una sofferenza infinita*”⁶.

Il percorso del *ṣūfī* richiede l’assenza di qualsiasi traccia dell’uomo, la sofferenza e il dolore sono l’unica via che conduce alla meta. Certo tutti i *ṣūfī* hanno posto la necessità

¹ Cfr. Al-Ḥallāḡ, *Dīwān*, Marietti, Genova-Milano 2005, pag. 95.

² Si tratta di Abū al-Ḥusayn ibn Maṣṣūr Ḥallāḡ. Il suo è un caso celebre: rinnegato dai *ṣūfī*, condannato per eresia, morì in modo ignominioso, finì col rappresentare l’espressione più pura dell’amore di Dio di cui fu martire. Il suo patibolo, in particolare nella poesia persiana, turca e indiana, è il simbolo stesso dell’unione mistica sufica. Per una guida bibliografica di Ḥallāḡ si vedano i due lavori del suo biografo L. Massignon, *La passion de Husayn Ibn Mansur Ḥallāḡ*, Princeton University, Princeton 1982 e *Passion d’al-Ḥallāḡ*, Gallimard, Parigi 1975, ma anche G. B. Sani, *Ḥallāḡ*, Gabrielli, Verona 2005.

³ Cfr. Giovanni 14, 6. Per la traduzione dei passi biblici si è ricorso a AA.VV., *La Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato 1995.

⁴ Cfr. Sulamī, *Ġawāmi‘ ādāb aṣ-ṣūfiyya* e *’Uyūb al-nafs wa mudāwātuhā*, a cura di Etan Kohlberg, Institute of Asian and African Studies The Hebrew University, Gerusalemme 1976, pag. 37.

⁵ Cfr. Sirhindī, *Mektūbāt-i Imām-i Rabbānī*, Sönmez Neşriyat, Istanbul 1969, pag. 124.

⁶ Cfr. A. Schimmel, *Sufismo*, Morcelliana, Brescia 2001, pag. 50.

della sofferenza e del dolore al centro della loro dottrina, ma per al-Ḥallāğ la sofferenza fu vita e la morte fu il compimento della sua brama.

Al riguardo tuttavia il Ventura chiarisce: “*La realizzazione metafisica implica una morte dell’individuo in quanto tale, cosicché quando si parla di identità bisogna sempre tener presente che essa non è realizzabile da parte dell’essere individuale, ma da quella dell’uomo trasformato, se è lecito ancora parlare di uomo in tal caso. Io sono Dio diceva Maṣṣūr Ḥallāğ e Ibn ‘Arabi lo corregge sostenendo che l’io, in quanto tale, non può essere identico ad Allāh, ma solo un Suo aspetto o un Suo segreto. Abbiamo qui una formale smentita di ogni panteismo, perché se si può dire che al centro dell’uomo risiede un principio divino, questo non implica che Allāh sia vincolato entro i ristretti limiti di un individuo condizionato*”⁷.

Non si dimentichi che lo stesso grido valse il martirio ad un altro *ṣayḥ ṣūfī* medievale, Nesimī, che nelle quartine turche e persiane ha scritto:

*“Oh heart, the truth is thee, the Truth is in thee!
Declare the truth, for I am the Truth is in thee!
The Absolute Truth, the Absolute Essence is in thee!
By all that is true! The writing of the Book is in thee!”*⁸

Negli ultimi anni della sua vita si è delineata in Al-Ḥallāğ una conformità interiore ed esteriore con la passione e la morte di Gesù Cristo⁹, i versi che seguono sono una prima testimonianza:

*“Non è certo il mio Commensale
Qualcuno che faccia dei torti:
M’ha dato la Sua stessa coppa,
da buon ospite con l’inviato.
E quando la coppa ha girato,
ha chiesto il tappeto e la spada.
Ciò accade a chi beve del vino
In Dragone, quand’è piena estate”*¹⁰

Si trovano qui tutte le allusioni alla coppa della sofferenza che Gesù ha bevuto. Secondo la tradizione Al-Ḥallāğ ha pronunciato questi versi mentre si dirigeva al supplizio, Ibn ‘Arabi infatti li ha commentati nel suo *Rasā’il*, altri studi invece li attribuiscono ad un poeta profano che ha adattato alcune parole del Nostro mistico.

Al-Ḥallāğ vide nell’umanità di Cristo la massima espressione di unione con Dio, sia nella visione beatifica che nell’unione mistica. Tuttavia secondo il Massignon, l’unione di Gesù con Dio non deve esser stata ipostatica per Al-Ḥallāğ, essa è quella che il Corano attribuisce a Gesù, mediante il *kūn* divino ottenuto con un’adesione completa ai comandamenti di Dio.

Da ciò ne consegue la *discesa* dello Spirito Divino nell’anima del mistico che rende divini gli atti di quest’uomo.

⁷ Cfr. A. Ventura, *L’esoterismo islamico*, Atanor, Roma 1981, pag. 40.

⁸ Cfr. K. Burrill, *The quatrains of Nesimī fourteenth-century turkic hurufi*, Mouton, Parigi 1972, pag. 118 e G. Rizzo, *Nesimī e gli Hurufi*, in rivista *A Oriente!*, ed. A Oriente!, num. 5, Milano 2000, pag. 10.

⁹ Si ricorda qui che la figura coranica del Cristo ha sempre goduto di una particolare attenzione negli ambienti del sufismo, in particolare la riflessione su Maria, sua Madre. Cfr. alcuni passi coranici III:35-48, IV:156 e 171, V:17, 46 e 75-78, XIX:16-23, XXI:91, XXIII:50, XLIII:57, LXVI:12.

¹⁰ Cfr. Al-Ḥallāğ, *Dīwān*, cit., pag. 93.

Il *Commensale* è senza dubbio Gesù: “*Voi non sapete quello che chiedete. Potete bere il calice che io sto per bere? Gli dicono: Lo possiamo*”¹¹ e “*Voi non sapete ciò che domandate. Potete bere il calice che io bevo, o ricevere il battesimo con cui io sono battezzato? Gli risposero: Lo possiamo*”¹². È come una rievocazione dell’ultima cena: la coppa è il calice di cui Gesù parlava ai figli di Zebedeo, metafora biblica che designava la passione imminente¹³, il tappeto, *naṭ*‘, è quello della preghiera, sul quale venivano posti i condannati a morte al momento dell’esecuzione, la spada invece accenna all’ultima cena. Infatti Luca riporta le parole di Gesù: “*Ma ora, chi ha una borsa la prenda, e così una bisaccia, chi non ha spada, venda il mantello e ne compri una*”¹⁴. Il termine *Dragone*, la costellazione, rende l’arabo *tinnīn*, anche se talvolta il Massignon lo traduce con *Leone*, in riferimento al *Leone di Giuda*, figura di Gesù Cristo.

Un altro passo, tra i più celebri di Al-Ḥallāğ ma anche al limite dell’eterodossia, affronta il mistero dell’incarnazione, di cui si legge anche nel *Radd Ğamīl*:

*“Lode a Chi ha manifestato la Sua umanità
Come glorioso segreto di divinità splendente.
E che poi appare nel Suo creato
Sotto forma d’uno che mangia e che beve.
In modo chiunque può mirarLo
Come se dritto negli occhi Lo guardasse”*¹⁵

L’espressione centrale è “*sotto forma d’uno che mangia e che beve*”, richiama i versi del Corano: “*Il Cristo figlio di Maria non era che un Messo di Dio come gli altri che furono prima di lui, e sua madre era una santa, ma ambedue mangiavano cibo*”¹⁶ e “*Che messaggero Divino è mai questo, che mangia cibo e cammina per i mercati come noi?*”¹⁷; ma anche i passaggi degli evangelisti: “*È venuto il Figlio dell’uomo, che mangia e beve*”¹⁸.

Questa presenza divina è all’origine dei versi:

*“Ah! Sono io o sei Tu? Siamo forse due dèi?
Lungi da me quest’idea d’affermare un dualismo!
La tua ipseità sta in eterno dentro al mio niente,
il mio tutto appare nel tutto sotto doppio sembiante.
Dov’è mai fuor di me la Tua essenza, si che possa vederla?
La mia essenza oramai si schiarisce e più non c’è un dove.
E dov’è mai il Tuo Volto, oggetto di tutti i miei sguardi?
È con l’occhio oppur con il cuore che posso vederlo?
Fra me e Te c’è il mio io, un io che m’opprime,
il Tuo Io schiacci quest’io che tra noi s’interpone!”*¹⁹

¹¹ Cfr. Matteo 20, 22.

¹² Cfr. Marco 10, 38.

¹³ Cfr. Matteo 20, 22.

¹⁴ Cfr. Luca 22, 36.

¹⁵ Cfr. Al-Ḥallāğ, *Dīwān*, cit., pag. 61.

¹⁶ Cfr. La Sūra della Mensa V:75.

¹⁷ Cfr. La Sūra della Salvazione XXV:7.

¹⁸ Cfr. Matteo 11, 19 e Luca 7, 34.

¹⁹ Cfr. Al-Ḥallāğ, *Dīwān*, cit., pag. 112.

L'affermazione dell'unità non è qui quella dell'*io personale*. Non è facile esprimere l'esperienza di questo possesso dell'anima da parte di Dio, pur cogliendo da una parte l'unione di Dio con l'anima del mistico e dall'altra sperimentando l'abisso che distingue l'Essenza divina dal niente dell'essenza umana. È in Dio che si perde colui che Lo ama incondizionatamente, nell'augurio di essere liberato dal proprio *io*.

Il Massignon spiega la sublimità di tali espressioni affermando che: “*certe sentenze più esagerate tentano di cogliere e di situare, non senza retrospizione, la commozione stessa del tocco divino, quello che i musulmani chiamano lo shath, nel decentramento mentale del soggetto, quando cioè l'Io divino si scambia con l'io umano*”²⁰.

I versi successivi, tra i più antichi di Al-Ḥallāğ per l'uso della parola *ḥulūl*²¹:

*“O tu che vuoi saper la nostra storia,
se ci vedessi non ci distingueresti.*

*Io son Colui che amo e Colui che amo è me,
siamo due spiriti che dimorano in un corpo.*

*Da quando siamo in stretta intimità,
la gente ci cita come esempio.*

*Se dunque vedi me, vedi Lui,
se vedi Lui, vedi noi*”²²

presentano una lampante connessione a: “*se conoscete me, conoscerete anche il padre*”²³, di cui si legge nel *Radd Ġamīl*.

Questo passaggio induce a pensare ad una sorta di unione sostanziale fra l'uomo e Dio, dal momento che l'espressione *dimorare* proviene in arabo dalla stessa radice della parola *ḥulūl* e dunque richiama quell'eresia immanentista respinta dai musulmani. Tuttavia, come nota il Ventura, “*bisogna tenere presente che in questo come in altri versi del suo canzoniere al-Ḥallāğ usa liberamente delle immagini iperboliche, che non debbono essere intese in senso assolutamente letterale. È questa del resto una delle caratteristiche più peculiari della poesia araba d'ispirazione sufica, nella quale sono concesse quelle arditezze espressive che mai si potrebbero incontrare nel corrente insegnamento orale o nei trattati in prosa*”²⁴. E infatti, quando Al-Ḥallāğ non utilizza la rima, si esprime in termini assolutamente inequivoci: “*Chi ritiene che la divinità si mescoli all'umanità o viceversa, quegli è un miscredente. In vero Iddio Altissimo si isola nella Sua Essenza e nei Suoi Attributi dalle essenze e dagli attributi del creato*” e “*come la mia umanità si distrugge nella Tua divinità senza che vi sia mescolanza, così la Tua divinità s'impadronisce della mia umanità senza che le due si tocchino*”, sembrano infatti precisazioni atte a dissipare ogni dubbio al riguardo.

²⁰ Cfr. L. Massignon, *Passion d'al-Ḥallāğ*, cit., pag. 8.

²¹ Il termine indica il *fermarsi, il sostare*. Nel linguaggio cristiano si può rendere con *incarnazione*, per i *ṣufi* si tratta di uno dei modi dell'unione mistica.

²² Cfr. Al-Ḥallāğ, *Dīwān*, cit., pag. 114.

²³ Cfr. Giovanni 14, 7.

²⁴ Cfr. Al-Ḥallāğ, *Dīwān*, cit., pag. 11.