



n. 6

Collana diretta da *Claudio Bonvecchio* ed *Elio Jucci*

COMITATO SCIENTIFICO

Ezio Albrile (Università degli Studi di Torino)

Claudio Bonvecchio (Università dell'Insubria)

Antimo Cesaro (Università degli Studi di Napoli  
"Federico II")

Giulio Maria Chiodi (Università dell'Insubria)

Elio Jucci (Università degli Studi di Pavia)

Pietro Mander (Università di Napoli "L'Orientale")

Bernardo Nante (Universidad del Salvador, Buenos Aires,  
Argentina)

Roberto Revello (Università dell'Insubria)



HENRY CORBIN

# NELL'ISLAM IRANICO

Aspetti spirituali e filosofici

## 1. Lo shī'ismo duodecimano

A cura di  
Roberto Revello

Prefazione di  
Claudio Bonvecchio



MIMESIS  
*Abraxas*

Titolo originale: *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*

1. *Le shī'isme duodécimain*

© Editions Gallimard, Paris 1971

© 2012 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

Collana: *Abraxas* n. 6

Isbn: 9788857506845

[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it) / [www.mimesisbookshop.com](http://www.mimesisbookshop.com)

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono +39 0224861657 / 0224416383

Fax: +39 02 89403935

E-mail: [mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

# INDICE

PER HENRY CORBIN  
*di Claudio Bonvecchio* p. I

## NELL'ISLAM IRANICO

PROLOGO p. 9  
TRASCRIZIONI p. 25  
ARGOMENTO DEI LIBRI I E II p. 27

## 1. ASPETTI DELLO SHĪ'ISMO DUODECIMANO

- I. SHĪ'ISMO E IRAN p. 33
1. Difficoltà di indagine p. 33
  2. Un universo spirituale da comprendere p. 39
  3. Su alcuni pregiudizi nei riguardi dello shī'ismo p. 46
  4. Problemi da superare insieme p. 54
- II. CONCEZIONE SHĪ'ITA DEI DODICI IMĀM p. 71
1. La concezione fondamentale dell'imāmismo p. 71
  2. Filosofia profetica e religione iniziatica p. 75
  3. Il Pleroma dei dodici Imām p. 86
  4. I paradossi affrontati dall'ismailismo  
e dallo shī'ismo duodecimano p. 108
- III. IL COMBATTIMENTO SPIRITUALE DELLO SHĪ'ISMO p. 121
1. La situazione degli spirituali shī'iti p. 121
  2. Il deposito divino affidato all'uomo p. 130
  3. I colloqui del Primo Imām  
con Komayl ibn Ziyād p. 147
  4. Le invisibili gerarchie spirituali p. 156
  5. La posta in gioco del combattimento  
spirituale shī'ita e la sua attualità p. 165

IV. IL FENOMENO DEL LIBRO SACRO	p.	173
1. Libro sacro ed ermeneutica	p.	173
2. Spazi e prospettive dell'ermeneutica spirituale	p.	176
3. Coscienza storica e coscienza gnostica	p.	189
4. Storicizzazione o interiorizzazione?	p.	198
5. L'intelligenza spirituale e le forme della temporalità secondo Semnānī e Qāzī Sa'īd Qommī	p.	216
V. ESOTERISMO ED ERMENEUTICA	p.	227
1. Il segreto degli Imām o i quattro livelli dell'esoterismo	p.	227
2. Le discese epifaniche del Libro sacro	p.	241
3. L'ermeneutica esoterica del Corano	p.	254
VI. PROFETOLOGIA E IMĀMOLOGIA	p.	263
1. Necessità dei profeti e necessità degli Imām	p.	263
2. Le categorie di profeti e la <i>walāyat</i>	p.	280
3. L'eredità profetica e l'Imāmato	p.	297
4. La scienza ereditata dai profeti	p.	309
5. Il ciclo della profezia e il ciclo della <i>walāyat</i>	p.	318
VII. IL SENSO DELL'IMĀM PER LA SPIRITUALITÀ SHĪ'ITA	p.	333
1. Lo shī'ismo come religione d'amore spirituale che inizia alla conoscenza di sé	p.	333
2. L'Imām Guida e Polo	p.	352
3. L'Imām come A'rāf	p.	360
4. L'Imām come Testimone di Dio e Testimone di contemplazione	p.	371
IL COMBATTIMENTO SPIRITUALE DI HENRY CORBIN <i>di Roberto Revello</i>	p.	383

ROBERTO REVELLO

## IL COMBATTIMENTO SPIRITUALE DI HENRY CORBIN

*Un'opera al presente*

Leggendo queste pagine straordinarie impegnate in una profonda, empatica, interpretazione della spiritualità shī'ita e del suo pensiero filosofico-metafisico, è impossibile non pensare all'attuale situazione dell'Iran, l'Iran almeno come è percepito da noi occidentali, "l'Iran dell'atomica e di Ahmadinejad"<sup>1</sup> e, prima ancora, l'Iran di Khomeini e della Rivoluzione.

In apparenza nulla più della cappa soffocante della dittatura teocratica degli ayatollà manifesta la sconfitta di una tradizione spirituale a cui Henry Corbin ha dedicato l'intera vita di studioso, e per cui ha speso parole di elogio incondizionato.

Egli non fece in tempo a seguire gli eventi della rivoluzione in Iran, la caduta finale dello Shah e l'ascesa al potere di Khomeini. Come ricorda il suo allievo Daryush Shayegan<sup>2</sup>, l'ultimo soggiorno di Corbin in Iran fu nell'autunno del 1977, in occasione di un convegno internazionale in suo omaggio e che, significativamente, poneva come tema la seguente domanda: "L'impatto del pensiero occidentale rende possibile un dialogo reale tra le civiltà?"<sup>3</sup>.

- 
- 1 Gian Pietro Basello, *Percezioni d'Iran nei media e nelle pubblicazioni in lingua italiana*, in A. Panaino, A. Gariboldi, P. Ognibene (a cura di), *Iran: fasti di Persia o "asse del male?"*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 16. Per un quadro complessivo sulla storia recente dell'Iran, in lingua italiana, rinviamo anche a Renzo Guolo, *La Via dell'Imam. L'Iran da Khomeini a Ahmadinejad*, Laterza, Roma-Bari 2007; Marcella Emiliani, Marco Ranzuzzi De' Bianchi, Erika Atzori, *Nel nome di Omar. Rivoluzione, clero e potere in Iran*, Bologna 2008; Riccardo Redaelli, *L'Iran contemporaneo*, Carocci, Roma 2011. Sul rapporto tra tradizione e rivoluzione khomeinista cfr. Renzo Guolo, *Il fondamentalismo islamico*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 59-103 (*Il Dio del politico: l'Iran e lo stato parallelo*).
- 2 Cfr. Daryush Shayegan, *Henry Corbin. Penseur de l'Islam spirituel*, Albin Michel, Paris 2011, pp. 46-48.
- 3 Il contributo di Corbin al convegno, *Sulla teologia apofatica come anti-*

La risposta di Corbin all'interrogativo era tanto forte quanto fuori dagli schemi finemente politici e sociologici che dominano simili dibattiti. Soltanto la tenuta della migliore tradizione spirituale shī'ita – il suo “*combat spirituel*” – e la riscoperta e messa in dialogo delle soffocate e vinte tradizioni spirituali occidentali avrebbero potuto aprire la possibilità di un diverso incontro. Un esito alternativo all'imperialismo desertificante della tecnocrazia occidentale e al suo scontro con un fanatismo oscurantista islamico di mera reazione e quindi, in ultima analisi, alleato della povertà spirituale occidentale.

Ci riferiamo pertanto all'“Oriente” nel senso metafisico della parola, l'“Oriente” come inteso dai filosofi iranici della tradizione di Avicenna e di Sohrawardī. Il loro “Oriente” è il mondo spirituale (*'ālam godstī*), quel polo celeste da cui dipende, come abbiamo detto, l'integrità della persona umana. Coloro ai quali sfugge questo polo sono i vagabondi di un Occidente opposto all'“Oriente” metafisico, e poco importa che essi siano, geograficamente, orientali o occidentali<sup>4</sup>.

“Orientali” e “occidentali”: un'opposizione non etnica, non geografica, ma spirituale e – si può ben dire – *immaginale*. Ci si guardi dal ridurre ciò a una contrapposizione semplice tra il bene e il male. Se infatti l'Occidente è anche smarrimento ed esilio, è comunque una regione che il percorso di ogni uomo deve percorrere. Ma non è l'unica, e non è la meta finale: perciò dalla consapevolezza del polo orientale dipende la salvaguardia dell'integrità della persona umana. Poiché questi spirituali rivolti a Oriente esistono sia nell'Occidente sia nell'Oriente geografico, un dialogo è possibile, in nome di un umanismo che non è quello sgretolato da Heidegger e dall'antiumanismo della stagione culturale contemporanea a Corbin.

Egli morì un anno dopo il convegno, nell'autunno del '78, ma non ci sono dubbi su quanta delusione e disapprovazione gli avrebbe suscitato lo sviluppo di una Repubblica islamica dell'Iran intrisa delle contraddizioni che contraddistinguono la storia recente delle società islamiche e il loro impatto con la modernità occidentale.

---

doto al nichilismo, si trova ora ne *Il paradossso del monoteismo*, Mimesis, Milano 2011, pp. 181-220.

4 *Ibidem*, p. 219.

Cosa avrebbe detto di un Paese che, mentre riserva esclusivamente la preparazione teologica ai dottori del *fiqh*, la giurisprudenza coranica di cui si servono i fanatici per la loro interpretazione legalista dell'Islam, ambisce alle più potenti e inquietanti conquiste tecniche dell'Occidente, come il nucleare? Forse non si sarebbe arreso alla contraddizione frutto di una percezione superficiale, ma avrebbe continuato a ricercare nel tesoro infinito di questo grande Paese, un tesoro che non si arrende a essere solo passato.

Ebbene, le pagine di *En Islam iranien* sono tanto più sorprendenti, profetiche e attuali oggi ed è affascinante la lucidità con cui Corbin è riuscito a comprendere la posta in gioco di ciò che egli ha sempre chiamato – anche in quest'opera e particolarmente in questo primo volume con un capitolo appositamente dedicatovi – “*le combat spirituel du shī'isme*”<sup>5</sup>, il “combattimento spirituale dello shī'ismo”. Come emerge già delle prime pagine<sup>6</sup>, l'opera ermeneutica di Corbin è volta a delineare una tradizione spiritualista che costituisce – e deve costituire – un'alternativa, l'unica alternativa, reale, vera, a una dicotomia giocata da due contrapposizioni alleate: infatti, occidentalizzazione a piè sospinto e tradizionalismo fanatico sono i prodotti di un unico processo nichilistico di devastazione, operato con il trionfo delle ideologie positiviste e materialiste.

È, invece, il salto di ciò che Corbin ha chiamato “paradosso del Monoteismo”<sup>7</sup> ciò che va meditato e messo a frutto. Da una parte abbiamo il *tashbīh*, l'ingenua identificazione di Dio con le cose dal mondo (ecco dunque il trionfo delle interpretazioni letteraliste e fondamentaliste); dall'altro abbiamo il *ta'wīl*, l'agnosticismo razionalista che rarefa la presenza divina fino all'annichilimento. L'uscita da questa trappola è il *combattimento* degli spirituali di ogni luogo e tempo<sup>8</sup>, la scelta paradossale ed esistenziale di testimoniare la pre-

5 *Supra*, pp. 121-172.

6 Si veda, ad esempio, le righe dedicate al commento di un'intervista rilasciata da “una personalità musulmana di Giordania”, *supra* p. 65.

7 Cfr. su questo tema, chiave di lettura fondamentale nell'opera di Corbin, in particolare il primo saggio che dà il titolo all'opera (che raccoglie altri due interventi), *Il paradosso del monoteismo*, cit., pp. 25-57.

8 *Le combat spirituel* non è infatti opera esclusiva degli shī'iti. Ricordiamo come Corbin parli anche di un “*combat pour l'Ange*” a proposito del mazdeismo (rintracciando una profonda continuità tra Persia pre-islamica e Persia islamica), cfr. l'ancora inedito in francese (ma ora tradotto in

senza del divino nel mondo oltre il mondo (il *tawhīd*, l'“autentica attestazione dell'Unico degli Unici”<sup>9</sup>). Sapendo cioè che non può essere un ordine storico e sociale a garantire una religione, ma che solo in un “tempo esistenziale”, nel “tempo dell'anima” il divino può essere custodito, pregato, celebrato da una tradizione che è manifestazione vivificante e non oppressione di un sistema.

Per questo Corbin richiama più volte la sentenza dell'Imām Ja'far: “L'Islam ha avuto inizio in esilio e ritornerà in esilio come era all'inizio. Beati coloro che vanno in esilio tra la comunità di Mōhammad!”<sup>10</sup>. Il cammino dello spirituale è un pellegrinaggio perenne frutto di una condizione da esiliato, straniero, *allogeno*.

Perciò

agli spirituali è sempre apparso chiaro, infatti, come il “pericolo della dannazione”, la fatalità che conduce a “uccidere Dio”, si riveli appunto nella confusione e nell'identificazione tra la realtà religiosa e un sistema sociale dato, invece di consistere nella dissociazione tra il sociale e lo spirituale, nella loro differenziazione e separazione<sup>10</sup>.

In particolare *Lo shī'ismo duodecimano* – primo volume della quadrilogia *Nell'Islam iranico* – fornisce argomenti e documenti che dimostrano come la corrente minoritaria (e combattuta) dell'Islam sia testimonianza fedele e coerente – nelle sue espressioni migliori – di questo sentimento dell'esilio, sentimento che non è cupo fanatismo. Si tratta di una spiritualità peculiare che, con consapevolezza e cognizione di causa, Corbin riconduce alla gnosi<sup>11</sup>.

---

italiano) *Le combat pour l'Ange. Ricerche sulla filosofia mazdea*, trad. it. di R. Ebgi, Edizioni Torre d'Ercole, Travagliato (Brescia) 2011.

9 *Supra*, p. 49.

10 *Ibidem*, p. 66.

11 Non è questo il luogo per approfondire un tema tale, indubbiamente complesso e controverso. Ci limitiamo brevemente a ricordare il significato e l'utilizzo di questo termine da parte di Corbin. Anzitutto lo distingue rispetto al termine “gnosticismo” che designa “i sistemi gnostici dei primi secoli dell'era cristiana” (*supra* p. 15) e non può coincidere con “la totalità del fenomeno ‘gnosi’” (*ibidem*). Differenziazione in linea con U. Bianchi, *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, Leiden 1967, pp. XX-XXII. Inoltre i termini arabi corrispondenti alla nostra parola “gnosi” per Corbin sono *'irfān* e *ma'rifat*: essi indicano una conoscenza mistica che porta sempre con sé un tratto sacramentale. “In questa prospettiva, ogni rifiuto della gnosi, per quanto ‘devotamente’

Perno dello shī'ismo è l'Imām, figura ultraterrena e al contempo intimissima, soggetta nel mondo presente alla *ghaybat*, vale a dire all'occultazione. La sua presenza è spirituale, certo assolutamente reale ma per una via esoterica<sup>12</sup>, cioè non comunemente accessibile perché non può servirsi degli strumenti materiali e sociali a utilizzo del potere costituito. Per queste ragioni Corbin tiene a ricordare come una delle prove più grandi in cui lo shī'ismo ha corso il rischio di soccombere e tradire la sua vocazione non siano stati i peggiori momenti delle persecuzioni. Al contrario, è nel momento dello splendore secolare, quando la dinastia savafide fa dello shī'ismo la religione di Stato, che incombe la minaccia di inabissamento "in un legalismo dimentico di ciò che è l'essenza dello shī'ismo"<sup>13</sup>.

Per tali ragioni, pur non potendo essere testimone di quanto poi avvenne, Corbin ci fornisce un'opera estremamente utile per comprendere il tradimento spirituale consumato dai mullah teocratici dell'Iran attuale. Non solo, il suo importante discorso sul senso e la missione di una "teologia generale delle religioni"<sup>14</sup>, come monito a non trascurare ma a valorizzare il tesoro spirituale dell'Iran, offre un prezioso strumento di dialogo interculturale: un dialogo tutto a venire e teso a un immane compito, che nulla ha da spartire con un ecumenismo all'acqua di rose, talvolta maschera di un agnosticismo e di un laicismo non meno intolleranti dei presunti antagonisti.

L'interpretazione corbiniana dello shī'ismo in un'ottica rigorosamente fenomenologica e spirituale – in ottica metodologica antagonista alle letture storiciste e alle motivazioni esclusivamente politiche e dinastiche – è criticabile in ultima analisi solo da chi non vuol tenere conto degli obiettivi di fondo della ricerca del filosofo francese. E tali obiettivi oggi appaiono più chiari e preziosi che mai. Tra i più grandi orientalisti del secolo passato, è tuttavia evidente come l'intento che Corbin ha più a cuore non sia la stretta osservan-

---

motivato sia, contiene in sé il germe dell'agnosticismo" (*ibidem*). Da un punto di vista più generale, di storia delle religioni, Corbin ritiene che il termine "gnosi" sia utile per indicare alcune specifiche correnti spirituali delle tre tradizioni monoteistiche, affini tra loro, e dunque assume un ruolo determinante per quella costituzione di una "teologia generale delle religioni" la cui idea ricorre in tutte le opere dell'orientalista francese.

12 Sul senso corretto di intendere l'"esoterismo", cfr. *supra*, pp. 14-15.

13 *Ibidem*, p. 48.

14 *Ibidem*, p. 51.

za filologica (benché essa non manchi mai). Nelle sue opere incorre un rischio ermeneutico, fortemente personale e motivato da un'attualità che non è il tanto criticato "vivere nel proprio tempo"<sup>15</sup>, cioè l'adeguare un messaggio, una tradizione, in un compromesso con i condizionamenti del presente. Al contrario, fedele a un significato preciso dell'ermeneutica, Corbin è convinto che interpretare sia in un certo senso "ricreare", cioè rinnovare una tradizione, per liberarla dalla morsa di un "essere per la morte" che è in realtà un cedimento, il vicolo cieco di un uomo a una sola dimensione, non più in grado di percepire sincronicamente i differenti livelli di una realtà ben più complessa e contraddittoria della sua rappresentazione materiale<sup>16</sup>.

Nella propria reinterpretazione dello shī'ismo Corbin ha voluto indicare una via diversa, altra, per gli uomini dell'Occidente, via *orientale* a un senso del sacro, della divinità, della vita religiosa che abbia significato proprio oggi, a secolarizzazione avvenuta e con la proclamazione nietzschiana della morte di Dio<sup>17</sup>.

### *Un Uomo e un Dio ancora a venire*

Rafforza il convincimento appena espresso la recente pubblicazione – a quasi cento anni dalla sua creazione – di un'opera rimasta per molti anni inedita, tanto da generare non poche leggende e fraintendimenti. Ci riferiamo al *Libro rosso*<sup>18</sup> di Carl Gustav Jung. Finalmen-

15 *Ibidem*, p. 65.

16 Come nota Grégoire Lacaze, "Corbin ha esplicitamente pensato la propria testimonianza sul modello degli autori da lui studiati e nei quali ha trovato una metafisica della testimonianza che l'ha profondamente interessato e gli ha permesso di identificare il senso del suo lavoro. Da questo punto di vista la sua opera realizza un accordo perfetto tra il contenuto e la forma, dal momento che la testimonianza di cui parla è quella stessa che essa compie e sa di compiere" (*Témoignage et herméneutique chez P. Ricœur et H. Corbin*, in *Henry Corbin et le comparatisme spirituel*, "Cahiers du Groupe d'Études Spirituelles Comparées", n. 8, Archè, Milano 1999, p. 39).

17 Proclamazione da Corbin come da Jung presa in seria considerazione. Per il primo si veda *supra* pp. 66, 170, 173, 204. Per il secondo è di recentissima pubblicazione in Italia il primo volume dei seminari sullo "Zarathustra" da lui tenuti nel corso degli anni Trenta: C.G. Jung, *Lo "Zarathustra" di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, Vol. 1, *Maggio 1934-marzo 1935*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

18 Bollati Boringhieri, trad. it di M. A. Massimello, G. Schiavoni e G. Sorge,

te a disposizione di un vasto pubblico, esso può oggi consentire una comprensione più coerente della visione junghiana e soprattutto una valutazione di tutte le sue successive opere secondo una precisa chiave di lettura che pone nella giusta rilevanza il travaglio spirituale dello psicologo svizzero e la sua personale elaborazione offerta come via non certo da imitare o universalizzare, ma da ripensare confrontandosi con essa<sup>19</sup>. Via che offre temi e spunti ripresi fino dalle opere più mature (pensiamo a *Risposta a Giobbe*, *Aion*, *Misterium conjunctionis*) e presenta notevoli consonanze con il programma portato avanti da Corbin nella sua opera di orientalista e filosofo delle religioni.

Pur con significative differenze di fondo, si tratta di un'affinità e di una condivisione testimoniate dall'esperienza degli incontri di Eranos, evento la cui regolarità negli anni ha avuto un ruolo determinante per la produzione saggistica del filosofo francese<sup>20</sup>.

In consonanza con quanto si può leggere nelle *Prove del Libro rosso*, anche per Corbin più che mai l'imāmologia shī'ita ha la missione di ricordare all'uomo occidentale – smarrito nella massificazione – che a ognuno spetta il compito di realizzare la propria opera salvifica: “L'unica via possibile è la via molteplice di ogni uomo”<sup>21</sup>.

“Chi conosce se stesso conosce il suo Signore” – “Chi ha contemplato la propria anima (il suo sé) ha contemplato il suo Signore, ossia il suo Imām” – e infine: “Colui che muore senza aver conosciuto il suo Imām muore della morte degli incoscienti”, dal momento che muore senza aver conosciuto la “propria anima”, senza essersi conosciuto come “sé”<sup>22</sup>.

L'Imām è “l'Anima dell'Anima”, la *forma* della conoscenza di sé, infinitamente unica ed infinitamente ripetuta in ogni creatura che è sempre l'identico e specificamente unico Volto dell'*Abconditum*.

---

Torino 2010 (mentre scriviamo già alla terza ristampa).

- 19 Per una valutazione complessiva dei significati del *Libro rosso*, rinviamo all'Introduzione di Sonu Shamdasani, *Liber novus. Il “Libro rosso” di C. G. Jung*, in C. G. Jung, *Il libro rosso. Liber novus*, cit., pp. 193-221; e a Bernardo Nante, *Guida alla lettura del Libro rosso di C.G. Jung*, trad. it. di F. Pe' e L. Bortoluzzi, Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- 20 Cfr. due brevi articoli di Corbin, *De l'Iran à Eranos e Temps d'Eranos*, in Ch. Jambet (a cura di), “Cahier de l'Herne. Henry Corbin”, Paris, L'Herne, 1981, pp. 256-260 e 261-263.
- 21 B. Nante, *op. cit.*, p. 80.
- 22 *Supra*, p. 317.

Questa forma assolutamente intima e assolutamente estranea, pur sempre interiorizzata, è ciò grazie a cui si realizza una corrispondenza tra il soggetto umano e il Dio in sé assolutamente irrivelato e inconoscibile, un tesoro nascosto che, come recita la massima più volte citata da Corbin, ha voluto essere conosciuto:

Dio non diviene oggetto di conoscenza e di amore se non nella forma della sua Manifestazione, ed in tale Forma teofanica l'amante, l'amato e l'amore si unificano in un'unità. Questa Forma – cioè l'Imām – salva-guarda il *tawhīd* dalla duplice trappola; ed è la segreta via dell'Imām nel cuore di ogni credente fedele, segreto di ciò che è *preposto*, “procede davanti il suo essere”: il *polo* dove tutto ha inizio e dove tutto ritorna<sup>23</sup>.

Il riferimento all'Archetipo del Sé junghiano è pertanto, in quest'opera dedicata allo shī'ismo, esplicitato anche nell'adozione del lessico (il richiamo ricorrente al concetto di archetipo e l'uso diretto del Sé, nel suo pieno senso junghiano). Come dirà il filosofo francese anche nelle sue pagine di commento all'opera di Jung *Risposta a Giobbe*<sup>24</sup>, il Sé – archetipo che è immagine di Dio<sup>25</sup> – è esattamente quel *teleios anthropos*, l'Uomo Perfetto di cui parla l'ermetismo e che ha esattamente l'identico significato attribuito all'Imām dai mistici e filosofi shī'iti<sup>26</sup>. Vale a dire un'opera (alchemica) che l'uomo deve realizzare, un processo di cui è il soggetto e l'oggetto. Il diagramma (*supra*, p. 103) che rappresenta la realtà pleromatica dei Quattordici Immacolati (i Dodici Imām con Mohammad e Fātima, la “Realtà profetica primordiale”, la *Haqīqat mohammadiya*) disposti in un cerchio rientra chiaramente nelle analogie indicate da Jung riguardo ai simbolismo del Sé presenti in tutte le tradizioni spirituali<sup>27</sup>.

23 *Supra*, p. 347.

24 Cfr. *La Sophia éternelle* (à propos du livre de C.G. Jung: *Antwort auf Hiob*), “Revue de culture européenne”, 5, 1953, p. 36.

25 “Il simbolismo della totalità psichica coincide con quello dell'immagine di Dio: non può mai dimostrare che un'immagine di Dio è Dio stesso, o che il Sé prende il posto di Dio” (C.G. Jung, *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé*, in Id., *Opere*, v. 9, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 187).

26 Cfr. *supra*, p. 355 n. 26: “L'incontro della nozione shī'ita dell'Imām e della nozione ermetica dell'Uomo perfetto (*Anthropos teleios, al-Insān al-kāmil*) forma una chiave di volta della teosofia imāmica”.

27 Cfr. C.G. Jung, *Aion*, cit., pp. 212-213. Naturalmente, piena concordanza anche per il numero dodici, “simbolo di totalità (zodiaco, anno)” (*ibidem*).

Non lasciando venire meno la distinzione tra la prospettiva metafisica di Corbin e la prospettiva psicologica di Jung, è tuttavia correttamente rilevabile la coincidenza tra il processo di individuazione di cui parla lo psicologo svizzero e la via, la Via di amore, tratteggiata dalla spiritualità duodecimana:

Colui che avrà *realizzato* questa individuazione e avrà preso coscienza del fondo rigorosamente personale e intrasmissibile in cui si radica la propria immagine e la propria idea della divinità, *realizzerà* infine la verità di quelle semplici parole troppo spesso proferite con ridicola leggerezza: *mio Dio*<sup>28</sup>.

“La radice originaria dello shī’ismo è costituita dalla necessità di trovare la Via e la guida a questa Via”<sup>29</sup>. Un percorso che chiama a una grande responsabilità l’uomo, e che le tradizioni maggioritarie delle religioni ufficiali tendono invece a rimuovere. È il combattimento di un altro tesoro spirituale della Persia, il mazdeismo, che lo shī’ismo riprende all’interno dell’Islam. È ciò di cui parla ancora una volta, nei suoi termini e nella sua prospettiva, Jung, più dettagliatamente in *Risposta a Giobbe*, opera che non a caso Corbin volle apertamente difendere dagli attacchi “confessionali”<sup>30</sup>.

#### *La vocazione iranica dello shī’ismo*

Proprio in ragione dello scandalo del male – su cui rifletto Jung in relazione alla centralità della vicenda di Giobbe nell’evoluzione della coscienza del divino e del suo rapporto con l’umano – emerge l’importanza centrale che Corbin attribuisce al lascito del mazdeismo, inteso come una vocazione spirituale peculiare dell’Iran e vivificante in maniera essenziale l’islamismo persiano. La religione di Ohrmazd sarebbe infatti, in definitiva, portatrice di una coscienza

28 H. Corbin, *La Sophia éternelle*, cit., pp. 36-37.

29 *Supra*, p. 78.

30 Cfr. H. Corbin, *Post-Scriptum a un entretien philosophique*, in Ch. Jambet (a cura di), “Cahier de l’Herne. Henry Corbin”, cit.: “Quando apparve *Réponse à Job*, che fu fatto a pezzi da tutte le parti confessionali, io ne volli dare un’interpretazione leale in un lungo articolo che mi valse la sua amicizia. Questo articolo faceva di lui, in qualche modo, un interprete della Sophia e della sofologia”.

della divinità superiore a quella contenuta nell'immagine veterotestamentaria di Yahweh. Questa superiorità è data dal rapporto che sussiste tra Dio e l'uomo:

Non il *timore* ispira Ohrmazd, ma una devozione cavalleresca. La sofferenza che colpisce l'essere umano non è una prova e nemmeno un castigo che Dio infliggerebbe all'uomo, un suo compagno, "membro": riguarda il loro *comune nemico* e la sofferenza dell'uomo è la sofferenza che il Dio di Luce sopporta nelle proprie "membra" sotto i colpi del nemico. Essi devono vincerlo insieme<sup>31</sup>.

Tale condivisione è rappresentata da quelle "Figure" come le *Fravarti*, archetipi celesti e "angeli tutelari" che testimoniano la perenne "dualitudine" e la perfetta corrispondenza tra Cielo e Terra. Una corrispondenza e una consapevolezza che in termini più familiari alla teologia cristiana, e specificatamente ortodossa, possono essere definite "sofianiche".

L'avvento dell'Islam in Persia genererebbe per Corbin una vera tragedia spirituale la cui risposta sarebbe appunto lo shī'ismo, ripresa, traduzione e ricreazione della coscienza mazdea di una "cavalleria spirituale" (*fotowwat*). Il male non è un semplice errore, o una *privatio Boni* e l'uomo non è una semplice comparsa all'interno di una recita dove tutto è già stato prestabilito e di cui non ha nessuna responsabilità. Il percorso spirituale indicato dai mistici iranici è diretto verso quella consapevolezza a cui accenna "il terzo atto del dramma"<sup>32</sup> delineato da Jung in *Risposta a Giobbe*, a proposito dell'Apocalisse di Giovanni<sup>33</sup>. Questa consapevolezza riguarda la responsabilità dell'uomo per la sua salvezza e la re-

31 *La Sophia éternelle*, cit., p. 43.

32 *Ibidem*, p. 27.

33 La figura su cui si concentra la riflessione di Jung riguarda "la Donna vestita di sole, che ha la luna sotto ai suoi piedi e una corona di dodici stelle sul suo capo" (*Risposta a Giobbe*, cit., p. 127). La nuova nascita del fanciullo divino non va confusa con quella del "bambino Gesù, che era avvenuta in circostanze del tutto diverse già molto tempo prima" (*ibidem*, p. 129). Le tremende visioni di Giovanni vengono dallo "spirito di Dio stesso che penetra nel fragile involucro mortale ed esige che nel cuore degli uomini, dinnanzi all'inafferrabile immensità di Dio, si annidi nuovamente la paura" (*ibidem*, p. 137). In Giovanni si svela cioè un archetipo del Sé, immagine del divino, che rappresenta una fase successiva, superiore, a quella del Gesù evangelico. Il nuovo fanciullo divino dell'Apocalisse è

denzione, la trasfigurazione della Terra. All'antropomorfo divina deve corrispondere un'apoteosi (un'"angelomorfo") dell'uomo: "in ogni *individuo* umano in quanto tale si deve compiere il mistero della salvezza". La chiamata alle armi, al combattimento, presente tanto nel mazdeismo quanto nello shi'ismo duodecimano, situano queste due tradizioni – secondo il dramma in tre atti dello Jung di *Risposta a Giobbe* – non solo oltre l'immagine veterotestamentaria del divino, ma oltre l'immagine di un Dio puramente luminoso che in Gesù fa tutto da sé.

Inoltre, è da notare come la metafisica dei grandi pensatori a cui si richiama Corbin (Ibn 'Arabī e Sohrawardī), la sua esplicita riconduzione della tematica trattata da Jung in *Risposta a Giobbe* alla sofiologia di Soloviev, Florenskij e Bulgakov, offrono solide garanzie contro interpretazioni psicologistiche o in stile New Age: non si tratta di un ripiegamento interiore, solipsistico, di negazione del divino tutto a vantaggio di un'empia divinizzazione dell'umano.

*“Anche l'uomo illuminato resta quello che è”*

Ancora, nel *Liber novus* Jung ha modo di rappresentare una redenzione che non consiste nel tornare nel Pleroma, ma nel mantenersi distinto da esso<sup>34</sup>. L'Archetipo del Sé è al contempo quanto di più intimo e quanto di più straniero troviamo in noi stessi. Come ribadirà significativamente a conclusione di *Risposta a Giobbe*:

Si fa bene a ricordarsi di Paolo e della dissociazione della sua coscienza: da un lato egli si sente l'apostolo direttamente chiamato e illuminato da Dio, dall'altro l'uomo peccatore che non riesce a strappare la "scheggia inflitta nella sua carne". Il che significa che anche l'uomo illuminato resta quello che è e che mai nulla di più del suo Io limitato di fronte a Colui che vive in lui e la cui forma non ha frontiere riconoscibili, che lo racchiude da ogni lato, profondo come le fondamenta della terra e spazioso come l'immensità del cielo<sup>35</sup>.

---

un simbolo ben più enantiodromico del Cristo scisso dal male (e proiettato sulla figura dell'Anticristo).

34 Cfr. *ibidem*, p. 120.

35 C. G. Jung, *Risposta a Giobbe*, trad. it. di A. Vig, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 178.

La *complexio oppositorum* accresce nella misura in cui non si fa mera identità, ma al contempo appare come piena e come vuota. Acquisizione sapienziale che Corbin traduce esattamente in termini metafisici sia nella sottolineatura fondamentale dell'*unus-ambo*, sia nella spiegazione più dettagliata del *tawhīd*, l'attestazione dell'Unico, come paradossale unicità dell'Unico che non sopprime l'unicità dei molteplici. Si tratta del "mistero del ciascuna-volta-unico di tutti gli Unici, dell'Uno in sé moltiplicato all'infinito e che è sempre l'Uno unico"<sup>36</sup>, il Volto di Dio che è l'Imām.

A proposito di una perenne dualità, "dualitudine", ragion d'essere della teofania, scriveva in una nota di *Necessità dell'angelologia*:

L'idea di teofania va di pari passo con una catottrica mistica, una gnosi del fenomeno dello specchio. Tra il modello, l'originale, e la sua immagine che appare nello specchio, esiste una bipolarità, un *unus-ambo*, tale tuttavia che né l'*unus* né l'*ambo* scompaiano. Può accadere, certo, una rottura dello specchio: questa rottura non intacca il modello in sé. Può anche accadere che l'immagine nello specchio si illumini al punto di sentirsi essa stessa l'Immagine-archetipo. È quanto hanno espresso le locuzioni teopatiche dei mistici islamici: la Luna, illuminata dai raggi del Sole, esclama a sé: «Io sono il Sole». In realtà, la metamorfosi si compie nell'immagine che sta nello specchio, non nell'Immagine-archetipo (il Sole). In quel momento i due poli sono in perfetta corrispondenza, senza esservi incarnazione, né reincarnazione, né fusione unitiva<sup>37</sup>.

Unità nella dualità e dualità nell'unità: un paradosso che lo statuto ontologico dell'Immagine, secondo Corbin interprete e testimone della metafisica degli spirituali shī'iti, consente di rappresentare e mettere all'opera<sup>38</sup>. Si tratta, ovviamente, della fortunata concezione corbiniana del *mundus imaginalis*, come metafisica dell'immaginale che recupera il valore spirituale dell'immaginazione e dell'immagine, in antinomia con i simulacri e l'inflazione di immagini di quella iconosfera tecnica e mediatica oggi da noi ben sperimentata.

Esiste un'"ambiguità dell'Immagine" che "dipende dal fatto ch'essa da una parte può essere un *idolo* (il greco *eidolon*), e dall'al-

36 *Supra*, p. 338.

37 Saggio in H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, cit., p. 138.

38 Su questa paradossalità e superamento delle antinomie, cfr. Jean-Jacques Wunenburger, *L'Image, au delà e l'être et du néant*, in *Cahiers du Groupe d'Études Spirituelles Comparées*, n. 2, Archè, Milano 1994, pp. 27-38.

tra può essere un' *icona* (il greco *eikōn*)<sup>39</sup>. Nel primo caso la visione del contemplante si arresta e l'immagine si fa opaca, non lasciando trasparire la trascendenza della luce. Nel secondo caso, sia che l'immagine sia materiale, dipinta, sia che sia mentale, psichica, la sua trasparenza consente un andare oltre: "tale è precisamente lo statuto dell'Immagine chiamata 'forma teofanica'. L'Immagine dell'Imām, l'Immagine dei Quattordici Immacolati, possiede per il fedele *shī'ita* tale virtù teofanica"<sup>40</sup>.

Anche il richiamo più volte presente in questo libro al concetto di *mimesis* come tradotto e concepito in arabo con il termine *hikāyat* è estremamente suggestivo e illuminante<sup>41</sup>. *Hikāyat* significa "storia", ma anche "racconto" e "imitazione" non nel significato svalutativo tramandatoci da un'approssimativa e parziale lettura di Platone, bensì in quanto ripetizione creativa che consente l'instaurarsi di una corrispondenza tra Terra e Cielo. Ri-creazione che ha luogo prima di tutto nell'anima, nell'uomo.

Per questo c'è "un Dio ancora a venire"<sup>42</sup>: l'"a venire" di questa divinità è nella nostra responsabilità di essere pienamente uomini. Funzione teofanica, ermeneutica ed escatologica coincidono. Nel comprendere si diventa testimoni e nella testimonianza si realizza. Questo il senso della grande epopea mistica che Farīdoddīn 'Attar rappresenta nel destino dei mitici uccelli Sīmorgh<sup>43</sup>: identità nella differenza, differenza nell'identità.

Questa attesa attiva di "un Dio ancora a venire" suona ben diversa dal disperante "oramai solo un Dio ci può salvare" di heideggeriana memoria<sup>44</sup>. Nel monito di Heidegger c'è un cupo demandare a un

39 H. Corbin, *La philosophie iranienne islamique aux XVII et XVIII siècles*, trad. it. di G. Giuliano nel suo saggio *Il pellegrinaggio in Oriente di Henry Corbin*, La Finestra, Trento 2003, p. 405.

40 *Ibidem*, p. 406.

41 Cfr. *supra*, pp. 18, 22, 202.

42 Cfr. *supra*, p. 319.

43 Cfr. *supra*, pp. 379-381.

44 Cfr. M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"*, Guanda, Parma 1987. Heidegger è fin dall'inizio della formazione filosofica di Corbin un punto di riferimento, di confronto e di critica. Su questo punto è di estremo interesse e chiarificazione l'intervista rilasciata dal filosofo francese poco tempo dopo la morte del pensatore tedesco: *De Heidegger à Sohrawardī*, ora in "L'Herne", Paris 1981, pp. 23-37.

totalmente altro a cui si è tolto però ogni spazio possibile di manifestazione, tramite un'exasperazione apofatica (la trappola del *ta'tīl*) che Corbin fa risalire allo stesso Meister Eckart e a cui contrappone Jakob Böhme<sup>45</sup>, nella sua più attenta valutazione del "sé", come spazio teofanico personale e trascendente.

Possiamo contrapporre quel vago, equivoco compito che solo aspetta al singolo per Heidegger – "la filosofia e il singolo non possono fare altro che... preparare questa disposizione a tenersi aperti per l'avvento o la contumacia del Dio"<sup>46</sup> – alla precisa responsabilità di redenzione che la gnosi islamica e una certa tradizione spirituale occidentale consegna all'uomo, alla sua anima. E possiamo ritenere il discorso di Corbin sulla religione, sull'uomo e sulla sua inestirpabile esigenza di avere – essere – un'immagine del divino, già oltre Nietzsche e Heidegger e sincronicamente attuale: in dialogo con il nostro smarrimento.

45 Cfr. H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, cit., p. 205. "A partire da ciò, si possono distinguere due atteggiamenti che permarranno nel corso dei secoli fino ai nostri giorni, tipificati, rispettivamente, nella dottrina mistica di Meister Eckhart (XIV secolo) e nella teosofia mistica di Jacob Böhme (1575-1624). Nell'uno e nell'altro, certamente, vi è il profondo sentimento della Divinità mistica come Assoluto non determinato, immobile e immutabile nella sua eternità. Solo a partire da questo punto i due maestri divergono. Per Meister Eckhart, la *Deitas* (*Gottheit*) trascende il Dio personale, ed è quest'ultimo che si deve oltrepassare, perché è in correlazione con l'anima umana, con il mondo, con la creatura. Il Dio personale, dunque, non è che una tappa sulla via del mistico, perché affetto da limitazione e negatività, da non-essere e divenire. [...] L'«anima eckhartiana» cerca dunque di liberarsene per sfuggire ai limiti dell'essere [...]; le è necessario pertanto sfuggire a se stessa per immergersi nell'abisso della divinità, un *Abgrund* il cui fondamento (*Grund*) per essenza mai potrà afferrare. Tutt'altra concezione e tutt'altro atteggiamento ha Jacob Böhme. Egli cerca la liberazione nell'affermazione del sé, nella realizzazione del vero Io, della sua eterna «idea» (secondo quanto designa anche il concetto di *'ayn thābita* in Ibn 'Arabī e in tutti coloro che ha ispirato nella teosofia islamica)".

46 M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, cit., p. 139.