

Per un dialogo islamo-cristiano: problemi e prospettive

*Articolo pubblicato in tre puntate sul bimestrale di cultura
«Il dialogo - Al hiwār», Centro F. Peirone - Torino (n° 4.5/2009 e 1/2010)*

P. G. Pasero

1

L'ECO DEL CRISTIANESIMO TRA LE PAGINE DEL CORANO

La figura di Gesù e l'identità dei Cristiani

Tra analogie e differenze

Nel *Corano*, ultima parola rivelata da Dio all'umanità per bocca del suo inviato Muhammad, sono frequenti i cenni alle genti che in precedenza ricevettero come guida la *Tōrāh* e il *Vangelo*, opere che direttamente o indirettamente costituiscono la fonte di alcune interessanti riformulazioni teologiche. Seguendone lo svolgimento s'incontrano analogie di rilievo, e in grande quantità, che rimbalzano con forza straordinaria dai fondamenti delle due precedenti fedi monoteistiche. Ma si tratta di analogie che già ad un primo approfondimento mostrano strati diversificati di elaborazioni tematiche che in definitiva si pongono come autentiche differenze. Non di rado sono così radicali e provocanti da spingere alla domanda circa la possibilità o meno, oltre le coincidenze nominali o fattuali, di qualche punto di contatto sostanziale tra la novità emergente e i processi originari che l'hanno preconizzata e suscitata.

Rispetto alla rivelazione che conosciamo dall'*Antico* e dal *Nuovo Testamento*, il *Corano* tralascia molto di quanto c'è e tramanda invece idee ed episodi biblicamente ignoti. Se da un lato ciò è frutto di rielaborazioni interne ad una tradizione grazie al fatto che il materiale disponibile è sempre soggetto all'avventura di libere interpretazioni, dall'altro vi sono differenze spiegabili con l'ispirazione ad un tipo di Cristianesimo molto primitivo, oppure ereticale, oltre che ad una letteratura apocrifa diffusa sul territorio arabico, a sua volta già espressione di aggiustamenti, ampliamenti e adeguamenti rispetto alla tradizione canonica ufficiale.

Attributi positivi di Gesù

Nella ricerca di punti di contatto tra fede islamica e fede cristiana, si constata facilmente che dall'insieme dei versetti coranici non emergono soltanto nega-

zioni di alcuni baluardi della fede cristiana, quali sono, tanto per elencare i più noti, l'incarnazione del Verbo preesistente, la sua divinità e la sua morte in croce, la Trinità. Vi sono anche affermazioni positive sulla persona di Gesù, che però risplendono con significato profondamente distinto dal significato con cui risplendono all'interno di quel che è chiamato il «mistero cristiano». Tra i principali:

a) «Profeta» e «messaggero»¹: il termine arabo per dire «profeta» è *nabī* (con due varianti al plurale: *nabiyyūn* o *anbiyā'*), mentre per dire «messaggero», traduzione equivalente ad «inviato», il termine è *rasūl* (plur.: *rusul*). Il messaggero o inviato rappresenta una figura che sta all'interno della categoria dei profeti, ma rispetto ai quali possiede un carisma ancora superiore, essendo incaricato da Dio di compiere una missione speciale e privilegiata. Ogni *rasūl* è *nabī*, ma non ogni *nabī* è *rasūl*. Dei ventisei profeti di cui parla il *Corano*, soltanto sei ricevono il titolo esclusivo di *rasūl*, e tra questi Gesù rappresenta il quinto della serie, dopo Adamo, Noè, Abramo, Mosè, ed ovviamente prima di Muhammad, che costituirà il sigillo di ogni mandato profetico proveniente dal Dio. «Ogni comunità ha un suo messaggero divino»², che «Iddio sceglie fra gli angeli e fra gli uomini»³, che «parla nella lingua del suo popolo» per spiegargli quanto serve ad illuminarlo⁴ e per portare un lieto annuncio, oppure per ammonire⁵. Il *rasūl* deve in definitiva rendere conto al Signore della missione di cui fu incaricato, ovvero della trasmissione del messaggio che gli fu affidato per il suo popolo⁶. Gesù viene anche proposto come esempio, oltre che ai figli d'Israele, ai Meccani⁷, i quali però gli oppongono un rifiuto. In quanto tale Gesù diventa un «segno» di Dio per la conversione degli uomini e nel suo caso particolare l'azione profetica è spesso associata a quella di «taumaturgo». Grazie al carisma profetico che possedeva, Gesù avrebbe predetto la venuta di Muhammad: «E quando disse Gesù figlio di Maria: «O figli d'Israele! Io sono il Messaggero di Dio a voi inviato, a conferma di quella *Tōrāh* che fu data prima di me, e ad annunzio lieto di un Messaggero che verrà dopo di me e il cui nome è Ahmad!»⁸».

b) «Verbo che Dio depose in Maria»⁹: il termine arabo *kalīma*, tradotto con «verbo» o «parola», non è detto nel senso cristiano quale traspare dal *Prologo del Vangelo di Giovanni*, a descrivere Gesù Cristo come una realtà personale coeterna a Dio Padre¹⁰. Designa invece assai più semplicemente un segno particolare di Dio. L'espressione usata appare assai forte, perché è soprattutto ispirandosi ad essa che l'Islām ortodosso riconosce la nascita di Gesù sul presupposto della verginità della donna che lo concepì¹¹. Ma nonostante il fatto che il *Corano*

¹ *Corano* II,253; III,48-51; IV,171; V,46.110; XIX,30-33; XXIII,50-51; XLII,13; XLIII,63-65; LVII,27; LXI,6. (La traduzione qui utilizzata è la seguente: A. BAUSANI, *Il Corano*, Rizzoli, Milano 1988, 1994).

² *Corano* X,47.

³ *Corano* XXII,75.

⁴ *Corano* XIV,4.

⁵ *Corano* XVIII,56.

⁶ *Corano* LXXII,28.

⁷ Ai figli d'Israele: *Corano* XLIII,59; ai Meccani: *Corano* XLIII,57-58.

⁸ *Corano* LXI,6. (Cf. anche VII,157). *Ahmad* è nome dal senso praticamente identico a quello di *Muhammad*, ossia un sinonimo col significato di «più lodato», «molto lodato». Sul versetto che fa di Ahmad - il «molto lodato» - il Profeta annunciato da Gesù, forse giocò un ruolo fondamentale il *Vangelo di Barnaba*, che sul termine *parákletos*, «consolatore», quale ricorre in *Gv.* XIV,26 per indicare lo Spirito Santo che il Padre nel nome di Cristo manderà ai suoi discepoli, compie uno scambio di vocali e lo trasforma in *periklutós*, «famoso», «illustre» (etimologicamente: *perí*, «al di sopra», e *klutós*, «di cui si sente parlare», quindi «celebre», ovvero quel che può diventare l'equivalente dell'arabo *ahmad*).

⁹ *Corano* IV,171. Il termine *kalīma*, detto in riferimento a Gesù, ricorre anche in III,39.45 e XIX,34.

¹⁰ «In principio era il Verbo, / e il Verbo era presso Dio / e il Verbo era Dio» (*Gv.* I,1).

¹¹ Altri versetti coranici importanti cui ci si può appellare per sostenere la medesima tesi sono i seguenti: III,47.59; XIX,20; XXI,91.

adorni la figura di Gesù di aspetti miracolosi in quantità tale come non accade per nessun altro profeta, e lo dichiarò “eminente in questo mondo e nell’altro e uno dei più vicini a Dio”¹², di lui si nega risolutamente la divinità. È allora soltanto la libertà assoluta ed attiva di un Dio onnipotente “che sempre interviene in ogni opera umana e naturale”, e per cui “nulla è naturale, tutto è miracolo”¹³, a rendere possibile il miracolo della nascita di Gesù senza il concorso di un padre naturale. L’argomentazione cristiana che mette in relazione nascita verginale del Cristo e sua divinità, rifiutando di vedere che la nascita verginale è un puro segno voluto da Dio per un suo *rasūl*, l’uomo il cui nome è Gesù, riceve spesso in ambito musulmano la seguente contro-argomentazione: “Se non avere un padre è segno di divinità, Adamo, che non aveva nemmeno madre, è più divino di Cristo”¹⁴.

c) «Spirito esalato da Dio»¹⁵: il termine arabo per dire «spirito» è *rūh*, che letteralmente vuol dire «soffio», parola il cui uso sta in un’area semantica assai fluida e quindi, più che alle definizioni, è di volta in volta da lasciare alla ricchezza della polivalenza semantica. Può essere infatti il soffio vitale con il quale Dio compie l’opera della creazione, ma anche il nome del Dio inteso come realtà sublime ed efficace; può indicare Dio stesso, oppure l’angelo o il profeta da lui inviati, ed altresì il lieto annuncio della rivelazione; può inoltre designare tanto l’anima umana quanto il Messia¹⁶. Nei versetti in cui si dice che Dio inviò a Maria il suo Spirito, il quale “apparve a lei sotto forma di uomo perfetto” ad annunciarle: “Io sono il Messaggero del tuo Signore, per donarti un fanciullo purissimo”, dopo di che “ella lo concepì e s’appartò col frutto del suo seno in un luogo lontano”¹⁷, lo Spirito viene spiegato dall’esegesi islamica come un soffio uscito da Gabriele in qualità di intermediario per concretizzare il concepimento del Messia. Più volte s’afferma poi nel *Corano* che Gesù viene confermato con lo Spirito di Santità: “E quando Iddio disse: «O Gesù figlio di Maria, ricorda il mio favore verso di te e verso la madre tua, quando io ti confermai con lo Spirito Santo, e tu parlavi alla gente dalla culla come un adulto, e quando ti insegnai il *Libro* e la *Sapienza* e la *Tōrāh* e l’*Evangelo*, e quando plasmavi dal fango come una figura d’uccello, col mio permesso, e vi soffiavi sopra e diventava un uccello, col mio permesso, e quando tu guaristi il cieco nato e il lebbroso, col mio permesso, e quando risuscitavi i morti, col mio permesso, e quando Io allontanai da te i figli d’Israele allorché tu venisti a loro con le prove evidenti, quando gli increduli tra loro dissero: ‘Questa è evidente magia’»”¹⁸.

d) «Servo di Dio»¹⁹: il termine arabo è *‘abd* nella forma del singolare, ma assume diverse sfumature semantiche e può essere tradotto non solo come «servo», ma anche come «schiavo». Poiché il rapporto tra uomo e Dio, sia nella descrizione coranica che nella tradizione islamica, si connotò sul rapporto antropologico-sociale intercorrente tra padrone e schiavo, l’espressione «servo di Dio» porta ovviamente un riflesso indelebile delle caratteristiche di quel rapporto. Tuttavia il termine si distingue al plurale in una forma duplice: *‘abīd* per indica-

¹² *Corano* III,45.

¹³ Dal *Commento* di A. BAUSANI a *Il Corano*, op. cit., p. 533.

¹⁴ *Ib.*

¹⁵ *Corano* IV,171. Cf. anche XXI,91: “E rammenta ancora colei che custodì la sua verginità, sì che Noi alitammo in lei del nostro Spirito e rendemmo lei e suo figlio un segno per le creature”.

¹⁶ Per queste considerazioni, cf. il *Commento* di F. PEIRONE a *Il Corano*, Mondadori, Milano 1979, p. 437.

¹⁷ *Corano* XIX,17.19.22.

¹⁸ *Corano* V,110. (Cf. anche II,87.253). L’espressione “Spirito di Santità” non ha nulla a che vedere con lo Spirito Santo del Cristianesimo cui appartiene, sul piano ontologico, la realtà e la dignità di persona. Nell’accezione più alta e personale, il termine «Spirito» può indicare l’angelo Gabriele in funzione di intermediario tra Dio e l’umanità, ma mai un ente trascendente al pari del Dio creatore che, com’è ovvio, comprometterebbe l’assoluta verità del monoteismo.

¹⁹ “Il Cristo non ha disdegnato d’essere un semplice servo di Dio” (*Corano* IV,172).

re la totalità dei servi/schiavi del Dio, e *'ibād* per indicare i servi/schiavi volontari del Dio, i suoi veri fedeli. Resta comunque il senso della “assoluta dipendenza della creatura, anche nobile, dalla divinità”²⁰, e in questa scia si colloca la stessa missione di Gesù.

e) «Messia»²¹: il termine arabo *al Masīh* ricorre undici volte nel *Corano* in funzione di nome proprio riservato a Gesù Cristo. Traduce l'ebraico *Māšīah*, dalla radice verbale *mšh* che significa «sfregare», «ungere», «spalmare», quindi l'«unto», intendendo colui che riceveva l'unzione sacra come segno d'intronizzazione regale, a sua volta tradotto in greco con *Christós*. La parola, ridotta ad un ambito assai circoscritto, non ha una grande proiezione di significati o di implicazioni. Il Messia o Cristo è semplicemente il profeta Gesù in quanto su di lui è elargita la benedizione divina, oppure in quanto egli può toccare i malati e guarirli. Negando il peccato originale e la crocifissione di Gesù come atto sacrificale con valore espiatorio, l'Islām non può accedere alla realtà del Messia come ad una realtà salvifica, dove la redenzione è un evento dalla portata universale e un dono che ogni uomo può accogliere nella sua natura di peccatore, ma anche nella sua prospettiva di libertà.

I Cristiani tra fedeltà e infedeltà al richiamo profetico

Con i Musulmani e gli Ebrei, i Cristiani costituiscono quella che il *Corano* chiama «la Gente del Libro» (*ahl al-Kitāb*). L'insieme delle rivelazioni che precedono l'Islām non sono diverse dall'Islām, benché trovino in esso il centro vitale che ne costituisce il principio e il compimento, quindi anche il perfezionamento: “Di: «Crediamo in Dio e in quel ch'è stato rivelato a noi e in quel ch'è stato rivelato ad Abramo e a Ismaele e a Isacco e a Giacobbe e alle Tribù, e in ciò che fu dato a Mosè, e a Gesù e ai Profeti dal loro Signore senza far distinzione alcuna fra loro, e a Lui noi tutti ci diamo». / E chiunque desideri una religione diversa dall'Islām, non gli sarà accettata da Dio, ed egli nell'altra vita sarà fra i perdenti”²². Come si può notare, da un lato vi è un'evidente assimilazione del contenuto della rivelazione che ha percorso l'Islām, dall'altro un'assolutizzazione della stessa nell'ultima forma resa manifesta. Se in un primo tempo Muhammad pensava a riunire sotto il segno di un unico credo popoli o genti di fedi diverse, in seguito ad incomprensioni, accuse reciproche e battaglie derivò una divisione le cui conseguenze attraversarono i secoli ed impregnano ancora la storia attuale.

Qualche volta nei versetti coranici Ebrei e Cristiani vengono direttamente o allusivamente accomunati: “Quelli che credono, siano essi Ebrei, Cristiani o Sabei, quelli che credono cioè in Dio e nell'ultimo giorno e operano il bene, avranno la loro mercede presso il Signore, e nulla avranno da temere né li coglierà tristezza”²³.

Non sempre però il giudizio è positivo come nel versetto appena riferito. Altre volte Cristiani ed Ebrei sono opposti ai veri fedeli, poi ne vengono mostrati i dissensi reciproci pur avendo come fonte la recitazione del medesimo Libro, oppure ancora degli uni e degli altri si dice che sono insoddisfatti del Profeta e della sua “vera guida” che viene da Dio²⁴. Un monito severo contiene il seguente passo: “O voi che credete! Non prendete i Giudei e i Cristiani come alleati: alleati essi sono gli uni con gli altri, e chi di voi si alleerà con loro diverrà dei loro. In verità

²⁰ Dal *Commento* di F. PEIRONE a *Il Corano*, op. cit., p. 119.

²¹ *Corano* III,45; IV,157.171.172; V,72.75.

²² *Corano* III,84-85.

²³ *Corano* II,62.

²⁴ *Corano* II,111-113.120.

Dio non guida il popolo degli ingiusti”²⁵. E per aver dichiarato che un uomo è figlio di Dio, con allusione a Esdra per gli Ebrei e a Gesù Cristo per i Cristiani, se ne invoca l’annientamento²⁶.

In quest’altra contrapposizione l’apprezzamento va in favore dei Cristiani: “Troverai che i più feroci nemici di coloro che credono sono i Giudei e i Pagani, mentre troverai che i più cordialmente vicini a coloro che credono sono quelli che dicono: «Siamo Cristiani!»²⁷. Questo avviene perché fra di loro vi sono preti e monaci ed essi non sono superbi, / ma anzi, quando ascoltano quel che è stato rivelato al Messaggero di Dio li vedi versar lacrime copiose dagli occhi, a causa di quella verità che essi conoscono, e li odi dire: «O Signor nostro! Crediamo! Annoveraci fra i testimoni del vero!»²⁸.

Il fondamento di una possibilità di dialogo tra coloro che, pur nel segno di fedi diverse, si dedicano comunque alla fede, trova espressione in una formula che prescrive: “Non disputate con la Gente del Libro altro che nel modo migliore, eccetto quelli di loro che sono iniqui, e dite: «Noi crediamo in quel che è stato rivelato a noi e in quel che è stato rivelato a voi e il nostro e il vostro Dio non sono che un Dio solo, e a Lui noi tutti ci diamo»²⁹. Ma in altri passi i Cristiani, come pure i figli d’Israele, sono accusati d’aver rotto il patto che Dio aveva stretto con loro e di aver “dimenticato una parte di quel che fu loro insegnato”, motivo per cui vennero suscitati fra loro “un’inimicizia e un odio che dureranno fino al dì della resurrezione”³⁰.

Inflessibile e senza compromessi è invece un passo che recita così: “Combatte coloro che non credono in Dio e nel giorno estremo, e che non ritengono illecito quel che Dio e il suo Messaggero hanno dichiarato illecito, e coloro, fra quelli cui fu data la Scrittura, che non s’attengono alla religione della verità. Combatteteli finché non paghino il tributo uno per uno, umiliati”³¹.

Dai riferimenti presentati emerge che il quadro d’insieme non risulta affatto omogeneo. I giudizi che il *Corano* avanza sui seguaci del *Vangelo* risentono di un’ambiguità strutturale che, se resta incomprensibile sul piano logico, può ricevere maggior luce quando sia indagata sul piano storico. Tralasciando il fatto che Muhammad venne in contatto con Cristiani che non erano esperti in materia teologica, ma schiavi, commercianti e qualche volta monaci girovaghi, per di più interpreti delle eresie d’impronta monofisita, nestoriana e doceta, è indubitabile che sulla questione pesi il clima d’inimicizia crescente che si venne ad instaurare tra le due parti. L’iniziale simpatia, dovuta a numerosi fattori di comunanza, spiega alcuni giudizi positivi palesemente ostentati, mentre le successive rivalità di ordine religioso e politico chiariscono l’involuzione cui il rapporto andò soggetto. Inoltre, se in un primo tempo il Profeta sperava di avere quei credenti con sé come gente fedele capace di abbracciare l’Islām, presto si rese conto di quanta fosse la diversità dottrinale, ma soprattutto, poiché li sentiva alleati degli Ebrei, fu indotto al timore di possibili tradimenti. Di qui la lotta contro di loro quale si addice verso tutti i miscredenti.

²⁵ *Corano* V,51.

²⁶ *Corano* IX,30 (nella traduzione di F. PEIRONE, mentre il BAUSANI traduce: “Dio li maledica!”).

²⁷ I Cristiani sono elogiati al di sopra di Ebrei e Pagani anche in V,47 (la Gente del *Vangelo* è chiamata a giudicare secondo la rivelazione divina quanto Iddio ha rivelato in quel libro) e in LXI,14 (dove gli apostoli costituiscono la parte dei figli d’Israele che, non rinnegando la fede, risposero alla chiamata di Gesù per essere gli ausiliari di Dio), ma ottengono altri riconoscimenti per esempio in VI,52 (si chiede di “non respingere coloro che pregano il loro Signore mattina e sera, per desiderio del suo volto”) e in XXII,17 (nel giorno della resurrezione Iddio distinguerà fra gli idolatri e i credenti).

²⁸ *Corano* V,82-83.

²⁹ *Corano* XXIX,46.

³⁰ *Corano* V,14 (e più ampiamente a partire dal v. 12 fino al v. 19).

³¹ *Corano* IX,29.

2

L'OBLIO DEL CRISTIANESIMO TRA LE PAGINE DEL CORANO

Ricerca di essenzialità o eloquenti silenzi?

Di fronte ad un testo sacro qual è il *Corano*, ci si può chiedere se abbia senso parlare di realtà di cui si avverte la mancanza invece di limitarsi ad apprezzare quanto vi è presente. Il tema acquista prospettiva soprattutto per il credente non musulmano, il quale si muove sulla domanda: se Muhammad si richiamò a tradizioni preesistenti, se addirittura inizialmente volle solo far valere la precedente rivelazione divina, perché così tanto materiale non è passato nella sua predicazione? Se attraverso di lui Dio portò a termine la rivelazione, come spiegare il fatto che un'ingente quantità di temi sia stata tralasciata? Sono interrogativi che non si instaurano su intenti apologetici della fede cristiana e polemici rispetto alla fede islamica, ma muovono dal riconoscimento della rivendicazione coranica di portare a compimento una rivelazione già iniziata. Se però attraverso un'indagine critica il più possibile non unilaterale e calibrata si valuta che cosa sia quel compimento, sembra di constatare l'effetto di un'azione d'appianamento, un processo che in realtà s'è volto più a sottrarre che ad aggiungere. Una sintesi attuata sulla riduzione dalla molteplicità alla semplicità invece che sulla proiezione di una pluralità di componenti verso una nuova unità, risultato di una forza capace di assorbire e trasformare. Perché dunque è avvenuta una semplificazione così imponente?

Non sarebbe certo sufficiente agli occhi del cristiano una risposta tentata da parte musulmana che suonasse in questi termini: "Il *Corano* segue un metodo diverso da quello della *Tōrāh* e dei *Vangeli*: non analizza i particolari dei problemi e non affronta la storia in tutti i suoi aspetti, ma cita solo quello che è più importante"³². Quando la dottrina cristiana sia vagliata nella complessità che la qualifica, ci si accorge che l'Islām, nell'intento di rifletterla e al contempo di superarla compiendola, pur parlando delle cose più importanti del Cristianesimo forse non intravede dove effettivamente risiede quell'importanza.

Sebbene ci sia da chiedersi se almeno la maggior parte dei Cristiani abbia sempre saputo e sappia del ruolo che un Dio redentore ed incarnato ha per la fede, è certo che la figura del Cristo evangelico-ecclesiale che si trasfigura nel Cristo coranico viene colpita nei nodi essenziali.

In primo luogo, da *Logos* eterno consostanziale al Padre, egli diviene creatura solo più consostanziale agli uomini, come loro soggetta al tempo e priva di un rapporto ontologico col Dio trascendente, rapporto che a maggior ragione non sarà concesso ad alcun altro uomo.

In secondo luogo, il rifiuto della crocifissione ha come conseguenza il rifiuto del sacrificio espiatorio compiuto dal Cristo per tutta l'umanità, cosicché sul piano umano e terreno l'uomo resta consegnato ad un isolamento sulla via della salvezza, la quale però in definitiva e paradossalmente non dipende neppure da lui, quanto da un Dio onnipotente assolutamente libero nella cui volontà inafferrabile, indiscutibile e non rivolta al dialogo si gioca la sorte degli individui.

In terzo luogo, l'indole di legge del messaggio di tutti i profeti, compreso il messaggio di Gesù, li rende personalità senza rapporti con la storia, riducendo

³² H. DHAHABI, cit. nell'*Appendice* n° 6 di H. R. PICCARDO a *Il Corano*, Newton & Compton, Roma 1996, p. 578.

al nulla il carattere di «evento» che nella realtà di Cristo qualifica il Cristianesimo, dal mistero dell'incarnazione come umanizzazione di Dio che assume il mondo per poterlo redimere, al mistero della morte e della resurrezione in cui culmina il mistero dell'umanità trasfigurata.

Si tratta di trasformazioni, qui convenzionalmente ridotte a tre, da cui si possono sviluppare parallelamente altrettanti gruppi di osservazioni.

Differenze ermeneutiche sul piano cristologico-trinitario, soteriologico e storico

1) Anzitutto, il rigetto islamico della cristologia che prende forma dal *Nuovo Testamento* e si sviluppa nella comunità cristiana dei primi secoli comporta naturalmente la negazione del mistero della Trinità. Dall'immagine trinitaria di Dio la teologia cristiana ha dato origine ad un'antropologia di rilievo capace di guardare a quel modello: nel Dio uno e trino si concentra la dialettica dell'amore nella sua essenza ed eccellenza. L'amore è infatti per essenza un volgersi verso l'altro ed un ricevere l'altro. Ma non si dà amore nella trascendenza di Dio se l'«altro» in Dio viene negato in nome di un assoluto «Uno», come fa il Dio unico del *Corano*. L'eccellenza dell'amore trinitario sta invece nella dinamica stessa del rapporto, espressione di una profondissima dialettica: il Padre che crea il mondo lo crea nel nome di Cristo, uomo perfetto che in sé attira l'umanità, e nello Spirito Santo, principio di vita. Il Figlio che redime il mondo lo redime come inviato del Padre alla cui volontà si rimette fino all'ultimo e con la forza dello Spirito. Lo Spirito che vivifica la comunità dei credenti vi resuscita la presenza e l'azione di Cristo nel cui mistero gli uomini hanno accesso al Padre.

Sulla realtà dell'amore, fondamento della vita trinitaria, può costituirsi un modello di amore umano che è dono del mistero trascendente di Dio. La principale cellula della società umana, la famiglia, ne può essere la realizzazione più concreta: l'alterità che nell'amore diventa unità genera nuova alterità per accoglierla in un'ulteriore e più alta unità. Così il mistero dell'uomo è fin dall'inizio inserito nel mistero di Dio.

2) In secondo luogo, connesso al rifiuto islamico della crocifissione sta il rifiuto del più ampio mistero della redenzione. Essa poggia sul mistero del peccato originale che, corrompendo la natura e l'esistenza dell'uomo, lo precipita in basso, ma per farlo scattare più in alto, addirittura oltre la soggettività che lo statuisce, sentita ormai insufficiente sia come possibilità rigenerante che come orientamento alla sussistenza. È l'apertura ad un nuovo mistero, quello del Dio che si fa incontro all'uomo. Solo e indifeso, con le sole forze che gli appartengono, lo sbocco dell'uomo non è che la morte e il nulla. Dio solo è principio di vita e garante del dono della vita eterna. I vari modelli interpretativi che la teologia neotestamentaria elabora in proposito si volgono a porre in Dio l'iniziativa della redenzione tramite l'azione di Cristo, sia essa sacrificio espiatorio, riscatto, offerta sacrificale, riconciliazione, scambio o giustificazione³³. Il ruolo di Cristo viene così a delineare il centro del mistero cristiano. La teologia paolina della *kénosis*, lo stato di «svuotamento», di «umiliazione» e di «annichilimento» cui è consegnato l'Uomo della croce, esprime il fatto che Dio sopporta in Cristo uomo-Dio la massima differenza dall'essere Dio, il quale in sé è pienezza e vita, ma per renderla evento in Dio, per assumere la diminuzione dell'essere fino alla prosimità col nulla nella propria realtà e quindi per trascendere in un processo dia-

³³ «Sacrificio espiatorio»: *Rom.* V,6-8; VIII,32; XIV,15. «Riscatto»: *Mc.* X,45; *Gal.* III,13. «Offerta sacrificale»: *Eb.* II,17; V,1; VII,21-28. «Riconciliazione»: *Rom.* V,10-11. «Scambio»: *II Cor.* V,21. «Giustificazione»: *Rom.* III,28.

lettico, che costituisce anche il movimento fondamentale della rivelazione cristiana, tanto la perfezione statica di un Dio confinato nei cieli, quanto la condizione tragica dell'uomo sulla terra³⁴. Tutto ciò è scandalo e follia³⁵: «scandalo» per la *Legge giudaica* che nel crocifisso, l'appeso al legno, non può vedere un Messia, ma un maledetto³⁶; «follia» per la *ragione pagana* che non possiede gli strumenti per dedurre l'azione imprevedibile di Dio e soprattutto il contatto reale di Dio con gli uomini nella carnalità di suo Figlio nato in mezzo a loro.

Queste peculiarità del Cristianesimo non solo non hanno eco alcuna nel *Corano*, ma la figliolanza divina di Gesù viene ossessivamente combattuta sulla scia di un concetto pagano del rapporto tra divinità.

Nonostante la grazia che Dio elargisce a chi si pente e si purifica obbedendo ai comandi da Lui dettati, solo l'uomo è responsabile della propria salvezza attraverso l'attuazione di opere buone. Perciò non ha bisogno di alcun intervento esterno, né di alcun mediatore salvifico tra sé e la fonte dell'essere, che è anche la fonte della salvezza, per conseguire la beatitudine. Se da un lato il rifiuto del peccato originale, contrassegno negativo dell'esistenza umana, pone l'Islām in un orizzonte di ottimismo che invece manca nel Cristianesimo, è anche vero che l'assenza di un mediatore messianico lascia l'uomo in uno stato di solitudine salvifica che un cristiano stenterebbe ad accettare. Va però ricordato che la tradizione islamica non è aliena dall'assegnare al peccato un valore positivo. Si tramanda che il Profeta abbia detto: «Se voi non peccaste, Dio vi allontanerebbe e chiamerebbe a sé gente che pecca, per rimettere loro i peccati»; e ancora che una voce misteriosa si sia rivolta ad un fedele orante sussurrando: «Tutti gli uomini hanno voluto avere da me l'innocenza che tu mi chiedi. Ma se Io la concedo a te e a loro, allora voi restate defraudati della mia grazia»³⁷. Dunque la grazia resta un elemento portante nel rapporto di Dio con gli uomini che scivolano nel peccato, perché Dio è «il Clemente» (*ar-Rahmān*) e «il Misericordioso» (*ar-Rahīm*), ma solo l'Uno e l'Unico la può liberamente dispensare.

3) Da ultimo, con la rinuncia al mistero del farsi uomo di Dio in Cristo, nel *Corano* il messaggio evangelico viene spurgato della più splendida originalità per essere ritradotto in un codice legale, con qualche aggiunta sulla personalità di Gesù, uomo eccezionale, profeta che per volontà di Dio è stato colmato di segni e favori esclusivi, o su altri personaggi quali Giovanni e Maria. Secondo l'ottica cristiana, la singolarità dei *Vangeli* consiste nella narrazione di eventi storici nei quali cresce progressivamente la coscienza di un evento storico di portata gigantesca: lì è il «Dio con noi», la persona di Gesù è il vangelo vivente, l'Assoluto ha rinunciato alla sua assolutezza per camminare fianco a fianco nel dramma degli uomini. Quell'evento si colloca nel più ampio contesto della storia della salvezza che vede Dio stringere un patto con l'umanità attraverso il popolo ebraico nella rappresentanza di patriarchi e profeti, per poi culminare nell'assunzione della realtà umana grazie al mistero del Natale. Il significato più profondo di questo mistero comporta da un lato l'umanizzazione di Dio, dall'altro la divinizzazione dell'uomo. La rappresentazione e la rivelazione di un fatto così ineffabile in termini storici pervade le Sacre Scritture mostrando un percorso graduale verso la fonte della vita e della verità che coinvolge la complessità dell'esistenza umana come esistenza storica. Qui, in un contrasto tra

³⁴ È la teologia magistralmente esposta nell'inno cristologico della *Lettera ai Filippesi* (II,6-11).

³⁵ «Noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i Pagani» (I *Cor.* I,23. Le due parole greche sono rispettivamente *skándalon*, «scandalo», «offesa»; e *moría*, «stoltezza», «follia»). Cf. anche *Gal.* V,11: «È forse annullato lo scandalo della croce?».

³⁶ «L'appeso è una maledizione di Dio» (*Deut.* XXI,23).

³⁷ In A. TH. KHOURY, *Dizionario delle religioni monoteistiche*, Piemme, Casale M. (AL) 1991, 2004⁴, alla voce «Redenzione», p. 600.

luci ed ombre, l'uomo accoglie la rivelazione come Legge per superarla infine nel dono di una grazia ultima.

Ma c'è di più. La salvezza che avviene in termini di storia ruota intorno ad un centro ideale che diventa uno dei contenuti della profezia veterotestamentaria: si tratta del messianismo, una realtà che anche solo per l'idealità cui attinge genera una dinamica di attesa, di ricerca e di senso nell'intera storia che la esprime. Dal punto di vista ebraico-cristiano, una religione senza messianismo è una religione senza speranza, una religione che sacrifica il desiderio sia come nostalgia di una condizione perduta da ritrovare, sia come tensione e tendenza verso un avvenire presentito come pienezza. Il Regno di Dio, indice del compimento della storia, al di là delle immagini concrete e vivaci che lo descrivono allegoricamente, resta una luce di direzione capace di inserire l'uomo in un «già» che ne fonda la speranza e in un «non ancora» che lo chiama ad un cammino e ad un fine. L'inquietudine che ne emerge non può essere sedata dallo spirito dell'osservanza della legge. Diventa piuttosto principio creativo di storia nella storia, si porta dentro contraddizioni e tensioni, manifesta la vita tra successi ed umiliazioni, ma è contrassegno esistenziale in uno spazio dinamico di speranza.

L'attuazione della speranza porta un nome e un'apertura nel mistero dell'essere e della storia. È in Cristo che l'uomo può invere il suo essere immagine e somiglianza di Dio, secondo una reinterpretazione dell'espressione che già ricorre nell'antico racconto biblico sulla creazione del genere umano³⁸. È in Lui che la forma dell'esistere *in spe* si tramuta nella forma dell'esistere *in re*. La legge è per lo più espressione di mancanza di approfondimento e di spessore nei rapporti interpersonali. Il bisogno della legge emerge dalla debolezza degli uomini incapaci di esprimersi nella luce di un loro autentico essere maturato nel sentimento di fratellanza universale. La legge è data nella realtà dell'alienazione degli uomini, è una sorgente di vita ed una pratica necessaria e insopprimibile per supplire la loro carenza di umanità. Resi invece fratelli in Cristo, può risplendere su di loro la realtà della figliolanza divina, la realtà dell'umanità trasfigurata. Essa rappresenta un *novum* che farà della comunità credente un corpo mistico. L'abbassamento di Dio è innalzamento dell'uomo. L'incarnazione porta con sé la resurrezione. La trasfigurazione dell'uomo non rende superflua l'azione dell'uomo, ma la precede, la pone dentro un principio in cui s'anticipa già il fine e la rende effettivamente possibile. Se la legge chiede l'imitazione del modello che propone, l'inserimento mistico della storia umana, quindi di ogni uomo, nella storia di Dio rende presente il modello nell'immagine: "Io sono la vite, voi i tralci. Chi rimane in me, e io in lui, porta molto frutto, perché senza di me non potete far nulla"³⁹. "Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola"⁴⁰. "Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui"⁴¹.

Altri luoghi dell'oblio

Alle considerazioni fin qui esposte circa gli svuotamenti e i silenzi di cui il *Corano* si fa artefice, molti altri ne andrebbero aggiunti, aspetti sintomatici anche se meno centrali del mistero cristiano, e non certo per spirito aggressivo, ma per libera avventura di atteggiamento critico intento a notare le differenze.

³⁸ Gen. 1,26-27.

³⁹ Gv. XV,5.

⁴⁰ Gv. XVII,21.

⁴¹ I Gv. IV,16.

Perché gli svuotamenti sono significativi e i silenzi eloquenti, e alla fine realizzano comunque un piano programmatico.

Aneddoti biblici che sono vere perle di storia ed umanità sono lasciati in un mutismo totale. Neppure vi è risonanza della stupenda letteratura sapienziale in cui si riflette l'enigma del dolore (*Giobbe*), la profondità e l'altezza dei sentimenti d'amore (*Cantico dei Cantici*), l'invocazione, l'imprecazione e il ringraziamento (*Salmi*), la saggezza e la riflessione popolare trascesa dalla sapienza di Dio (*Proverbi, Qoelet, Sapienza, Siracide*). Del profeta Giovanni non si riconosce il nome di Battista, né si menziona il battesimo di Gesù, e d'altronde va perduta l'intera dimensione sacramentale della fede cristiana.

Debole o assente resta inoltre la struttura dialogica del mistero salvifico, vero punto di forza della rivelazione biblica-cristiana che mostra nella capacità di dialogo di Dio con gli uomini e degli uomini con Dio il tratto attraverso cui la persona umana è un centro inalienabile di dignità. Nel Cristianesimo scaturisce il senso privilegiato di comunione di Dio con gli uomini e degli uomini tra loro, la dimensione della preghiera che si fa conversazione con Dio a tu per tu e il mandato vocazionale dell'uomo nel mondo incentrato su un'ontologia personalistica prima che su qualsiasi profilo di verità a stampo metafisico o storico. La struttura dialogica si sviluppa infatti su relazioni interpersonali che, costituendo il dato indispensabile dell'esistere umano scaturito dal Dio trinitario, trascendono ogni altra legge ed ogni altra verità. La messa in disparte o la non sufficiente valorizzazione della struttura dialogica all'interno del mistero storico-salvifico non ha conseguenze solo teologiche, ma anche antropologiche e sociali, perché essere in rapporto con un Dio che comunica con l'uomo implica iniziare un serio rapporto di comunicazione con gli uomini, nella spinta ad un impegno costante fatto di ascolto, di mediazione e di sintesi.

Benché con frequenza il *Corano* affermi di confermare le Scritture precedenti, nessun loro versetto è mai letteralmente citato, cosicché il nuovo Libro risulta essere "un mosaico di cui un gran numero di tessere provengono sì dalla *Bibbia*, ma sono state ritagliate in un modo proprio. Il testo ricompone la storia dei profeti e scoraggia i Musulmani dal consultare i libri degli Ebrei e dei Cristiani. Costoro sono considerati come «credenti devianti» e le loro Scritture sono alterate: il *Corano*, infatti, secondo i Musulmani, è l'«unico» documento che permette di aver accesso alla *Bibbia* autentica, quella voluta dal Dio dell'Islām. Come ha scritto padre Jacques Jomier, «l'Islām è un *Antico Testamento*, riletto e semplificato, e che non preannuncia alcun *Nuovo Testamento*». È forse per questo motivo che ad alcuni è parso come un Giudaismo senza messianismo"⁴².

Alle suddette carenze va aggiunta la "profonda diversità del lessico religioso, che è simile soltanto in apparenza"⁴³, motivo per cui "quasi sempre le figure e concezioni bibliche cambiano carattere e servono solo a illustrare temi tradizionali del Libro dell'Islām, o rafforzano la preminenza del suo messaggio. Le storie dei profeti, in quest'ottica perseguitati, ma alla fine sempre vincenti, raccontano anche la vita di Muhammad"⁴⁴.

Conclusione

Il breve itinerario compiuto sui confini fra due paesaggi spirituali, quello irrorato dalla parola biblica e quello irrorato dalla parola coranica, mostra dalla

⁴² M. BORRMANS, *Il Libro e le sue letture*, in AA. VV., *Il Corano e la Bibbia. Alle sorgenti dell'Islām*, servizio speciale della rivista bimestrale *Il mondo della Bibbia*, LDC, Leumann (TO), n° 50, nov.-dic. 1999, p. 5.

⁴³ M. BORRMANS, *Il Libro e le sue letture*, art. cit., p. 4.

⁴⁴ G. MONNOT, *Una religione araba*, in AA. VV., *Il Corano e la Bibbia. Alle sorgenti dell'Islām*, op. cit., p. 15.

linea di cresta che li separa quanto grande ne sia la differenza pur in un sostrato di innegabile derivazione del secondo dal primo. L'impoverimento di contenuti e di prospettive su cui s'è posto l'accento non intende però denigrare, ma evidenziare, far risaltare con colori vivaci quel che è presente su un versante e non può più essere messo a fuoco sull'altro. Guardato però dall'ottica opposta, l'impoverimento potrebbe coincidere con la rettificazione di una dottrina troppo complessa ed artefatta, alterazione di un prototipo puro e semplice su cui fu illecito intervenire. È l'ottica che nella semplicità e chiarezza di un credo trova nuova forza e nuovo potenziamento, un modo di rivolgersi all'universalità delle genti con spirito di fiducia e di successo, il mezzo che ha contribuito ad innalzare l'Islām da religione del deserto a religione capace di bussare alle porte di tanti cuori e di infrangere i confini del mondo.

È indubitabile che la tradizione islamica posteriore abbia recuperato per altre vie, per esempio nelle *Raccolte dei hadīth*, nei *Commentari al Corano* e nelle *Storie dei profeti*, molto del materiale e dello spirito che nel *Corano* è assente o messo in sordina, quasi a restituire una "rilettura musulmana della *Bibbia*"⁴⁵. Anche l'intervento del Sufismo supplisce a carenze di umanità e reintroduce elementi che il *Corano* lascia nell'oscurità. Spesso però si tratta di letteratura ad uso popolare che i dotti controllano o rifiutano, dove né l'antichità dell'origine ne consolida un valore normativo, né la sorprendente bellezza o profondità la rende degna di essere equiparata o anche solo avvicinata a fonti ben più illustri. Perciò solo il *Corano*, le collezioni canoniche di *hadīth* e i principi giuridici costituiscono l'asse portante attorno a cui si snoda la speculazione religiosa islamica, con conseguenze non trascurabili per il divenire di ogni coscienza e di ogni esistenza, oltre che per un dialogo cristiano-islamico o, più ancora, ebraico-cristiano-islamico.

⁴⁵ J.-L. DÉCLAIS, *Le storie dei Profeti*, in AA. VV., *Il Corano e la Bibbia. Alle sorgenti dell'Islām*, op. cit., p. 40 (e più estesamente tutto l'articolo, pp. 40-42).

3

LO SCOGLIO DEI FONDAMENTI TESTUALI NEL RAPPORTO TRA ISLĀM E CRISTIANESIMO

Involuzione di un incontro

Il regresso nel rapporto tra la fede cristiana e la fede musulmana caratterizzò l'Islām nascente e fu fatale per l'intera storia che ne seguì, fino a coinvolgere problemi ed episodi attuali che lasciano molte coscienze dell'una e dell'altra parte sospese sugli interrogativi circa l'incontro o lo scontro tra civiltà. Entro gli estremi di analisi passatiste ancorate a visioni pessimiste o di sintesi prospettiche eccessivamente fiduciose, e a prescindere dalle risposte che ognuno si sente in diritto di poter dare alla questione, è un dato incontestabile che la lettura del *Corano*, per chi lo ritenga un Libro chiaro, oltre che vero perché divino, non consente equivoci sulle altre due fedi monoteiste anche in quei giudizi di fondo che, reciprocamente comparati, appaiono ambivalenti. Perché l'ambivalenza viene superata nell'evolversi del giudizio da una fase iniziale di disponibilità ed apertura ad una fase finale di condanna esplicita che determina e sigilla.

Prende forse origine in quel frangente storico il fatto che lungo il corso dei secoli i Cristiani nei territori musulmani siano stati e continuino ad essere dei «protetti» (*dhimmī*) in quanto «Gente del Libro». In linguaggio decodificato ciò significa che è loro consentita la pratica privata della propria religione, con l'obbligo di pagare il tributo ed altre tasse, sottomettendosi senza riserve alle regole del luogo, tra discriminazioni di vario genere e non di rado persecuzioni. «Protetti»: già la parola implica un rapporto di inferiorità, perché chi è protetto sta sotto la tutela di un protettore, che quindi dispone di possibilità e, grazie alle possibilità, esercita potere. La relazione si attua così su un modello che è di padronanza e sudditanza, ben manifesta in numerose usanze tramite cui i Cristiani residenti in regioni dove vige la fede islamica sono resi cittadini di seconda serie.

Occorre però non cadere in omologazioni troppo facili e inclinate su giudizi di poco conto. La situazione attuale, nella sua complessità, non può dirsi uniforme. Lungi dal volerla chiarire, in questa sede sarà bene limitare il discorso ad affrontare il tema del rapporto tra le due fedi sulla base dell'interpretazione o del significato testuale, ovvero tenendo conto di che cosa siano la *Bibbia* per un cristiano e il *Corano* per un musulmano, ma soprattutto del diverso ruolo che rivestono nel condizionare la vita, il pensiero, la coscienza, la fede.

Il conflitto teologico tra apologia della rivelazione e spirito critico

La rivisitazione critica che l'Islām fa del Cristianesimo, e in particolare i criteri di critica testuale entro una metodologia tutta pervasa di spirito apologetico, possono stupire la sensibilità occidentale, ma non si possono liquidare come semplice impostura. In riferimento alle tre grandi religioni monoteiste viventi, il filo conduttore della genesi testuale, che si dipana strutturandosi sul comune e allo stesso tempo non comune terreno della rivelazione, è realtà assai sottile e non inizia né s'interrompe dove in base ad un dato criterio si stabilisce il concetto di rivelazione. Perché è lo stesso concetto di rivelazione a profilare problemi infiniti, sia in campo storico che teologico. Anzitutto a partire dalla definizio-

ne del concetto di «rivelazione storica», che implica il riconoscimento dell'irruzione dell'Assoluto nella storia, generalmente grazie alla mediazione di alcune personalità carismatiche nella cui autocoscienza si realizza il mandato di essere inviati di Dio. Ciò richiede un orizzonte di possibilità e la determinazione di dati confini. Tra promesse di consolazione e giudizi di condanna, gli inviati chiamano o richiamano gli uomini ad agire rettamente, secondo leggi o norme la cui mutevolezza ed evoluzione nel tempo spinge le menti più perplesse a sollevare giustamente l'interrogativo: com'è possibile che un Dio parli all'umanità per bocca di uomini, e specialmente per bocca di *alcuni* uomini?

Tra dichiarazioni d'ortodossia e un'immensa schiera di anime eretiche, mentre le religioni si contendono il compito di decidere chi dei tanti messaggeri divini venuti a portare un verbo speciale sia degno d'ascolto e come ascoltarlo, stabilendo ad un contempo i criteri per un autentico riconoscimento, c'è chi supera con estrema facilità il problema ripetendo contro tutte le religioni quell'accusa di impostura che al loro interno è già conosciuta in modo più o meno velato o manifesto come accusa reciproca. O più semplicemente, secondo la tendenza che attualmente va per la maggiore, lascia perdere la questione per dedicarsi ad altro.

Far dialogare i testi sacri tra loro è un po' come pretendere la quadratura del cerchio. Meglio sarà far dialogare gli uomini invitandoli ad un atteggiamento critico nei confronti dei testi sacri. Tuttavia, anche in un contesto così ingarbugliato ed oscuro, non ogni posizione è equiparabile ad ogni altra. La capacità di discernimento è il principio su cui si regge la conoscenza, quindi le distinzioni sono un atto obbligatorio.

Nella critica reciproca che Islām e Cristianesimo si rilanciano occorre notare almeno quanto segue. Il Cristianesimo è ormai una dottrina completamente formata e compiuta ai tempi dell'avvento dell'Islām, quindi non ha bisogno di elaborarsi confutando l'avversario. Viceversa, l'Islām che se ne separa riedifica confutando ed abbattendo. Le sue ricostruzioni non possono fare a meno di un ricorso polemico che si traduce in critica della fede cristiana. Il fatto rilevante è che questa critica diventa uno strato solidificato dell'elaborazione testuale, per di più col valore di sacralità e perfezione attribuita ad un testo come il *Corano*. E la medesima critica, mentre trasfigura una precedente verità rivelata, la accusa di avere a sua volta trasfigurato la verità. Una bella astuzia, si potrebbe pensare, di fronte a cui o si constata un'evidente illogicità ed estraneità, o si rimane a vuoto di argomentazioni. Tra le due fedi s'introduce così un conflitto insanabile di dubbia o ben difficile rimozione.

Solo una più approfondita considerazione restituisce la capacità di penetrare la questione, almeno sotto il profilo storico, servendosi soprattutto di comparazioni, fino a riconoscere, per esempio, quanta trasfigurazione vi sia stata nella storia del Cristianesimo tra la forma del messaggio predicato da Gesù e la forma assunta nei primi secoli che seguirono. Entrambe si sovrapposero a loro volta, originando ulteriori slittamenti. Anche l'Islām, perciò, va inteso e spiegato come una di queste tante trasfigurazioni, un percorso religioso legittimo che fa capo ad un principio evolutivo remoto, poggiante su un unico centro con ramificazioni complesse ed assai diversificate.

Per le coscienze sinceramente critiche il problema diventa: hanno o non hanno un senso, una prospettiva, queste trasfigurazioni? Sono o non sono lo sviluppo di un fondo originario ed essenziale? Come comunicano con la fonte da cui emersero e tra di loro? Esiste al loro interno una logica di continuità nonostante il giungere a contraddirsi nel loro divenire, a dichiarare superato certo passato e punto di forza assoluto il *novum* che si profila dentro un nucleo di eventi soggiacenti al tempo?

Una risposta a tutto campo alle domande esposte proviene dall'ambito della critica storica e testuale. Un esempio di rilievo è offerto dalla critica biblica

dell'era moderna. L'intero sviluppo della critica biblica non ha annullato il senso del messaggio biblico. Certamente ne ha mostrato strati plurivalenti, complessità di interpretazioni, significati molteplici, ma soprattutto ha mostrato la forma umana del messaggio divino. È per questo che la critica, fondandosi su una ragione strumentale invece che su una ragione quale contenitore di verità, può farsi grembo in cui la verità si conserva, dove però la verità non sia l'unicità di una parola data, oggettivata e semanticamente imprigionata, ma il suo essere potenziale dinamico e la sua capacità di operare attivamente in contesti storici plurimi.

Nel conflitto tra verità e libertà

L'essenza della fede islamica comporta un vincolo con la verità proclamata dal *Corano* che lascia poco spazio alla libertà critica del singolo. Il rapporto con la verità è pregio ben più dignitoso e lodevole che lo sfoggio della propria libertà d'opinione e d'azione. Mentre la storia dell'Occidente improntata al Cristianesimo è una storia che dal suo centro corre verso l'affermazione della libertà individuale come prima forma di verità universalmente riconoscibile, la storia dei paesi islamici è per lo più una storia ancorata all'affermazione di una verità consacrata in un testo esclusivo che deve prevalere su ogni libertà individuale. L'applicazione della *shari'a* in molti paesi e il dibattito intorno ad essa in molti altri ne sono un attestato evidente.

Dire che quell'ancoraggio stia in un *ancòra* o in un *per sempre*, aderisca cioè ad un tempo di transito oppure costituisca una definitività, è previsione non effettuabile. In altri termini, dire che l'Islām stia vivendo un Medioevo da cui deve ancora trovare le mosse per rimbalzare verso l'elaborazione di una propria modernità, oppure ritenere che l'Islām non disponga da sé di strumenti per un'auto-emancipazione che gli consentano contemporaneamente di permanere in sostanza di Islām e di intraprendere una direzione simile a quella che gli Occidentali chiamano secolarizzazione e laicità, con i conseguenti principi di libertà ed uguaglianza, resta un problema dalla soluzione imprevedibile per chiunque consideri che cosa il *Corano* e la *Tradizione* siano nella coscienza musulmana autentica e profonda.

Tra la fede cristiana e la fede islamica vanno però notate con franchezza le differenze fin dal loro organizzarsi primitivo, se è vero che ciò che di una realtà rappresenta la sua genesi non è assolutamente indifferente per la sua essenza o costituzione di sempre. Non si può allora dimenticare che, a diversità dell'Islām, il Cristianesimo, che con l'Ebraismo e la cultura greca funse quale una delle colonne portanti dell'Occidente, accolse già in grembo alcuni semi preziosissimi di libertà ed uguaglianza.

Guardando al *Vangelo* come al fondamento dello spirito della cristianità, la quale rappresenta una figura di rilievo tra le componenti dell'Occidente, alcuni passi risultano estremamente significativi ed illuminanti per l'affermazione di uno spirito di libertà. Per esempio, alle tre tentazioni di Satana nel deserto⁴⁶ Cristo non offre risposte costrittive, come avrebbe fatto se avesse ceduto alle sue richieste ponendogli davanti un dato oggettivo, ma risposte che lasciano aperta la via della fede quale via della libertà e dell'amore. Così pure, le chiamate alla sequela cristiana hanno evangelicamente inizio con la forma di un «se» ipotetico: «Se qualcuno vuol venire dietro a me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua»⁴⁷; o ancora, nelle parole che concludono l'incontro di Gesù col giovane ricco: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai

⁴⁶ Cf. *Mt.* IV,1-11 e *Lc.* IV,1-13.

⁴⁷ *Mt.* XVI,24; cf. anche i passi paralleli in *Mc.* VIII,34; *Lc.* IX,23; *Gv.* XII,26.

poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi”⁴⁸. Il tutto avviene in uno stile ben diverso dallo stile di minaccia con cui solitamente procede il *Corano*, benché in altri contesti anche il *Vangelo* contenga minacce.

Dal canto suo il mondo islamico permane con orgoglio nella consapevolezza di essere il depositario ultimo e migliore di una verità divina da custodire e da diffondere⁴⁹. La cosiddetta crisi dei valori, il relativismo filosofico ed etico, la perdita del senso di solidarietà e di socialità, il crescente individualismo e soggettivismo che caratterizzano le terre dell’Occidente, conseguenze di una libertà portata ai limiti estremi e non di rado rivolta contro se stessa, senza dubbio non caratterizzano allo stesso modo il mondo islamico. Sebbene ci sia da chiedersi se l’Islām ne sia davvero alieno e per quanto tempo ancora, la permanenza in un orizzonte di verità toglie all’Islām ogni prospettiva di «pensiero debole», di «nichilismo» e di «relativismo». Ma insieme a questi fattori, spesso designati nella nostra lingua con termini a suffisso spregiativo, vengono anche estraniati i pregi di una libertà personale che non significa assenza o non ricerca di verità, quanto intuizione di un radicamento, e magari nascondimento, della verità nella complessità. Si tratta di una dimensione che si potrebbe ormai definire archetipica per l’uomo occidentale e senza la quale egli non si sa più pensare.

Dai pochi cenni effettuati s’intuisce che Islām e Cristianesimo profilano due orizzonti completamente differenti. Proprio qui ha senso la parola «dialogo». Dialogo deve significare costruzione. Costruzione dove non c’è ancora costruzione. E costruzione dove sussistono problemi, difficoltà, pericoli, ostacoli ed ostilità. Il dialogo non è una scommessa per vincere o perdere. Perché il dialogo è già di per sé la vittoria di chi ha cominciato a costruire, di chi ha posto una pietra d’angolo facendo valere più il valore di quella collocazione in quanto azione che il valore della pietra in quanto oggetto. Motivo per cui potrà non vedere sorgere l’edificio o vederlo sorgere solo in parte, o addirittura veder strappata via anche la pietra d’angolo, ma gli esiti di un’azione, attraverso percorsi impercettibili e gradualmente, possono portare a confini molto lontani. Sono i confini dello spirito, i confini di una realtà in cui forse si possono far confluire ad un contempo i concetti di verità e di libertà, dove verità significa in primo luogo capacità in atto e libertà significa il movimento di quella capacità nell’avventura delle forme.

In cerca di punti d’apertura

La contrapposizione coranica tra credenti musulmani, credenti di altre fedi monoteistiche e infine miscredenti è componente non trascurabile ai fini della ricerca di un eventuale rapporto interreligioso. Su di essa l’Islām ripone con vigore il marchio di convinzioni ancestrali, convalidate da un Dio onnipotente, oltre che clemente e misericordioso. Ma se ci si limitasse a constatare la «mancanza di reciprocità» tra le parti in causa si resterebbe prigionieri di un luogo comune che chiuderebbe la possibilità di continuare il discorso. È quanto accadrebbe a chi inciampasse su certe basi testuali o tradizionali e sulla caduta intendesse sostare invece che alzarsi e tentare un cammino per altra via. Si rende dunque opportuno provare a considerare il fatto che da qualche parte la pratica smentisce la teoria e a fianco di atteggiamenti intransigenti si danno tra Cri-

⁴⁸ Mt. XIX,21; cf. anche i passi paralleli in Mc. X,21 (dove l’evangelista, pur non usando il «se», porta l’attenzione sullo sguardo d’amore di Gesù mentre avanza la richiesta) e Lc. XVIII,22 (che pur tralasciando entrambi lascia permanere il contesto dialogico della richiesta).

⁴⁹ “Voi siete la migliore nazione mai suscitata fra gli uomini: promuovete la giustizia e impedita l’ingiustizia, e credete in Dio” (*Corano* III,110).

stiani e Musulmani esperienze di coabitazione pacifica e forse anche serena, grazie però ad un lavoro di reciproca conoscenza e di equilibrata esperienza⁵⁰.

Un dato da valutare, e che per certi versi si pone al di là dei principi ideali, è che l'impatto con culture completamente diverse smuove convinzioni e pratiche di vita sedimentate nel tempo e rese spesso inamovibili dal forte spirito di solidarietà che caratterizza la *umma*, la comunità islamica dei fedeli. I Musulmani che vivono nei paesi verso i quali sono immigrati, nei casi in cui si naturalizzano accogliendone con simpatia usanze, problemi e tensioni, sono indubbiamente più disponibili all'emergere storico delle novità di quanti rimangono impiantati nelle terre d'origine. Più propensi a far leva sulla tradizione, che pure non va assolutamente considerata come una realtà statica, lo sviluppo verso una propria modernità di questi ultimi procede invece con intenti diversi più che con ritmi meno veloci.

Rincalza allora una domanda: se il rapporto tra Islām e modernità o tra Islām ed altre civiltà vive all'insegna di problemi e di conflitti, sarà mai possibile rimuoverne le più remote cause?

Per questa via, dal versante occidentale nella sua figura cristiana, una risposta timida e relativa non a tutta la complessità dell'Islām, ma esclusivamente al percorso del tema scelto, ovvero il rapporto dell'Islām col Cristianesimo su fondamento coranico, potrebbe essere la seguente: interagire culturalmente e spiritualmente con quei Musulmani disponibili al dialogo insistendo sui metodi di ermeneutica testuale. Infatti anche per l'Islām, come deve continuamente essere per la storia dell'Occidente cristiano, solo l'uscita dalla letteralità del testo, *Corano* o *Bibbia*, e dalla contestualità storica di entrambi eretta a modello permetterà di affermare il credo rivelato in una dimensione non rinunciataria ai propri fondamenti ed al contempo rispettosa del prossimo, a cominciare dai confini di casa propria, per farsi poi rispettosa anche dell'alterità come estraneità e dei diritti umani su scala universale. Sono i temi tanto cari al mondo occidentale, sebbene non sempre esso ne costituisca l'esempio pratico d'inveramento e su più fronti li contraddica sfacciatamente. E sono i temi dai quali non può esimersi quell'Islām che, come ogni civiltà, oggi più che mai è in cammino verso una propria modernità come nuova identità, cammino a causa del quale subisce già dall'interno i contraccolpi di un fondamentalismo che blocca ogni riforma ed ostacola ogni rinascita. Un fondamentalismo che non porterà molto lontano e del quale ci si augura la fine sotto il peso schiacciante della forza del diritto, della volontà di pace e delle multiformi iniziative di emancipazione.

Suggerimenti bibliografici

1. U. BONANATE, *Il Dio degli altri. Il difficile universalismo di Bibbia e Corano*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.
2. M. BORRMANS, *Islām e Cristianesimo. Le vie del dialogo*, Ed. Paoline, Cinisello B. (MI) 1993.
3. F. ARDUSSO, C. COLLO, S. KHALIL SAMIR, M. LAGARDE, A. T. NEGRI, *Chiesa e Musulmani in Italia. Dialogo interreligioso e annuncio cristiano*, Centro F. Peirone - Edizioni MILLE Libri, Torino 1997.
4. M. TALBI, *Le vie del dialogo nell'Islām*, Ed. Fondazione G. Agnelli, Torino 1999.
5. M. TALBI, G. JARCZYK, *Islām e libero pensiero. Laicità e democrazia nel mondo musulmano*, U-TET, Torino 2005.
6. G. SCATTOLIN, *Islām e dialogo*, EMI, Bologna 2004.
7. J. SPERBER, *Cristianesimo e Islām in dialogo*, Claudiana, Torino 2004.
8. M. ZANZUCCHI, *L'Islām che non fa paura*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2006.

⁵⁰ È l'ottica in cui si muove il bel resoconto del DIRETTORIO PASTORALE DELLA CHIESA TEDESCA in un documento dal titolo: *Cristiani e Musulmani: una convivenza possibile? L'esperienza della Chiesa tedesca* (Ed. Centro Peirone, Torino 1996, pubblicato in lingua originale già nel 1993). Ma si potrebbe anche ricordare l'esperienza di convivenza e collaborazione tra Cristiani e Musulmani in altri paesi, esemplare fra tutti quella sul territorio libanese.