

L'ISLAM E LE SUE SCRITTURE SACRE  
DI FRONTE ALLE ALTRE RELIGIONI

CARLO SACCONI

Scopo di questo breve intervento è illustrare per sommi capi la posizione dell'Islam, a partire dalle sue scritture, nei confronti delle altre religioni. Preliminarmente dovremo fare qualche considerazione generale sul rapporto tra Legge e rivelazione, un rapporto cruciale nell'Islam, e analizzare brevemente un capitolo importante del Corano che sembra autorizzare una sorta di «pluralismo della rivelazione». Finiremo col trattare il problema della salvezza nelle altre religioni, in particolare nelle cosiddette «religioni del Libro»<sup>†</sup>.

<sup>†</sup> Forniamo qui una breve bibliografia orientativa relativa al tema affrontato. Per una prima informazione, oltre ai testi citati nell'articolo si possono consultare: A. BAUSANI, *L'Islam*, Garzanti, Milano 1980 (la migliore introduzione, continuamente ristampata sino ad oggi); W. ENDE-U. STEINBACH (a cura di), *L'Islam oggi*, EDB, Bologna 1991; G. FILORAMO (a cura di), *Islam*, Laterza, Bari 1999 (eo a contributi di A. Ventura, F. Allam, C. Lo Jacono); C. LOJACONO, *Maometto, l'invio di Dio*, Lavoro, Roma 1995; M. RODINSON, *Maometto*, Einaudi, Torino 1995.

Sulla figura di Gesù nel Corano e nell'Islam in generale cf. R. ARNALDEZ, *Gesù nel pensiero musulmano*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990; M. BORRMANS, *Gesù Cristo e i musulmani del XX secolo. Testi coranici, catechismi, commentari, scrittori e poeti musulmani di fronte a Gesù*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2000.

I detti di Maometto, tra cui molti riguardanti i rapporti con le «genti del Libro», sono leggibili in due ampie raccolte: S. NOJA - V. VACCA - M. VALLARO, *betti e fatti del profeta dell'islam raccolti da al-Bukhari*, UTET, Torino 1992; AL NAWAWI, *Il giardino dei devoti. Detti e fatti del profeta*, a cura di A. Scarabei, SITI, Roma 1990.

Per approfondire l'argomento dell'articolo, soprattutto in relazione ai rapporti con il cristianesimo dal Medioevo ad oggi cf. M. ABDEL AL JABRI, *La ragione araba*, Feltrinelli, Milano 1996; G.C. ANAWATI, *Islam e cristianesimo: l'incontro tra due culture nell'occidente medievale*, Vita e Pensiero, Milano 1994; R. ARNALDEZ, *A la croisée des trois monothéismes. Une communauté de*

1. MECCANISMO DELLA RIVELAZIONE: DALLA MADRE DEL LIBRO  
(«UMM AL-KITAB») AL CORANO

Nel Corano troviamo chiaramente delineata una «storia della rivelazione». Il termine arabo e coranico per rivelazione è *tanzil*, lett. «discesa», parola che suggerisce d'istinto un movimento spaziale, dall'alto verso il basso. E, in effetti, si dice comunemente che il Corano «è stato fatto discendere» o «discese» nella *Layl al-Qadr*, la «notte del destino» evocata nella brevissima sura XCVII, e comunemente identificata con il 27 del mese di *ramadan*. In tale giorno, si può dire, culmina spiritualmente e ritualmente il «mese del digiuno»: nelle moschee, per rievocare il momento della rivelazione, si dà la lettura completa del Corano che dura tutta la notte. In un altro punto (XLIV,1-5) Allah in persona dichiara:

*pensée au Moyen Xge*, Albin Michel, Paris 1993; M. BORRMANS, *Islam e Cristianesimo. Le vie del dialogo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993; P. BRANCA, *Voci dall'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Marietti, Genova 1991 (con ampia antologia di testi); M. CAMPANINI, *Islam e politica*, Il Mulino, Bologna 1999; E. CARDINI, *Europa e Islam, storia di un malinteso*, Laterza, Bari 1999; A. CASTRO, *La Spagna nella sua realtà storica*, Garzanti, Milano 1996; N. DANIEL, *Gli Arabi e l'Europa nel Medio Evo*, Il Mulino, Bologna 1998; F. GABRIELI, *Storici arabi delle crociate*, Einaudi, Torino 1989; L. GARDET, *L'Islam e i cristiani: convergenze e differenze*, Città Nuova, Roma 1988; B. GHALIOUN, *Islam e Islamisimo. La modernità tradita*, Editori Riuniti, Roma 1998; A. HOURANI, *L'Islam nel pensiero europeo*, Donzelli, Roma 1994; M. KHATAMI, *Religione libertà e democrazia*, Laterza, Bari 1999; *L'Islam, dalla conoscenza al dialogo*, numero monografico di «Credereoggi» 17/3 (1997), con contributi fra gli altri di G. Rizzardi, P. Branca, M. Borrmans, G. Basetti Sani, E. Pace; A. LAROUÏ, *Islam e modernità*, Marietti, Genova 1992; B. LEWIS, *I musulmani alla scoperta dell'Europa*, Laterza, Bari 1991; A. MAALUF, *Le crociate viste dagli arabi*, Einaudi, Torino 1989; E. MAURICI, *Breve storia degli arabi in Sicilia*, Fiacco, Palermo 1999; W. MONTGOMERY WATT, *Cristiani e musulmani*, Il Mulino, Milano 1994; E. PACE, *Sociologia dell'Islam*, Carocci, Roma 1999; G. RIZZARDI, *Islam: processare o capire?*, CdG, Pavia 1988; M. RODINSON, *Il fascino dell'Islam*, Dedalo, Bari 1988; S. RUNCIMAN, *Storia delle crociate*, 2 vol., Einaudi, Torino 1986; C. SACCONI, *Allora Ismaele s'allontanò nel deserto... I percorsi dell'Islam da Maometto ai nostri giorni*, EMP, Padova 1999 (con oltre duemila titoli in bibliografia); E. SAIO, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991; R. SCHULZE, *Il mondo islamico nel XX secolo*, Feltrinelli, Milano 1998.

Per il Libro perspicuo! In una notte benedetta lo abbiamo fatto scendere dal cielo poiché Noi volemmo ammonire gli uomini. In essa notte viene disposta ogni cosa saggia, per ordine Nostro. Noi invero abbiamo sempre mandato Nostri inviati [=profeti latori di un messaggio] come segno di misericordia<sup>2</sup>.

Nel brano citato l'espressione «lo abbiamo fatto scendere» può essere resa - e normalmente viene resa - con «lo abbiamo rivelato». Questa «discesa» ovvero «rivelazione» si dà a partire da un libro archetipale, detto la «Madre del Libro» (*umm al-kitab*):

Per il Libro chiarissimo! Noi ne abbiamo fatto un Corano arabo a che finalmente intendiate, ed esso sta scritto presso di Noi, nella Madre del Libro, ed è alto e savio (XLIII.2-4)

Questa Madre del Libro - e qui ci avviciniamo al tema dell'intervento - è concepita come l'archetipo di tutti i libri sacri, come la fonte di ogni «discesa». In altre parole, presso Allah si trova il modello eterno o matrice di ogni rivelazione; dalla Torà ai libri zoroastriani, dal Vangelo al Corano medesimo. Ma soffermiamoci un momento su un altro aspetto, solo vagamente alluso nella prima citazione. Il dio coranico ha mandato in precedenza altri inviati o messaggeri (*rasul*, ovvero profeti latori di un messaggio scritto, diversi dai semplici profeti «non messaggeri», detti *nabi*), egli, insomma, ha «fatto scendere» in precedenza altre rivelazioni affidandole a uomini eletti. Queste hanno interessato tutto l'arco della storia umana, come si evince da un brano come il seguente:

E già prima di te [o Maometto] inviammo messaggeri e demmo †

<sup>2</sup> *Il Corano*, trad. it. di L. Bonelli, Hoepli, Milano 1991 (ristampa dell'originale del 1929).

<sup>1</sup> *Il Corano*, trad. it. di A. Bausani, Rizzoli-BUR, Milano 1980 (d'ora in poi citiamo solo da questa traduzione). Sulla problematica connessa con il profetismo cf. P. BRANCA, *Pmfaw e melme nell'Islam*, in «Credereoggi» 17/3 (1999), pp. 30-44. Per uno sguardo sui problemi posti dall'esegesi coranica un'ottima sintesi è in ALI MERAD, *L'exégèse coranique*, Presses Universitaires de France, Paris 1998.

loro donne e progenie, però mai nessun messaggero poté produrre un segno se non con il permesso di Dio. C'è un Libro divino a ogni fine di un'era, e Iddio cancella quel che vuole e quel che vuole conferma: a Lui d'accanto è la Madre del Libro! (XIII, 38-39). †

Né il Corano si limita a dire genericamente che vi furono profeti-messaggeri (*rasul*) e profeti semplici (*nabi*) anteriori a Maometto, esso dichiara i loro nomi in vari passi e soprattutto ci porge una lista precisa delle «rivelazioni precedenti», precisandone il rapporto con l'ultima ossia con il Corano stesso:

Dio! Non c'è altro dio che lui, il Vivente, che di sé vive. Egli ti ha rivelato [o Maometto] il Libro, con la Verità, confermando ciò che fu rivelato prima, e ha rivelato la Torà e il Vangelo, prima, come guida per gli uomini, e ha rivelato ora la Salvazione [= il Corano medesimo] (III,3-4).

Dunque il Corano non è l'unica rivelazione per così dire «autorizzata». Non solo, esso è tipicamente presentato come una «conferma» delle rivelazioni precedenti, nel senso di una conferma delle loro verità essenziali, stante il fatto che Allah ad ogni rivelazione conferma o cancella ciò che vuole, insomma si riserva il diritto di «aggiornare» le sue disposizioni. Non è un caso che Maometto si presenti ai suoi dicendo: «Io non sono un novatore di fra i messaggeri» (XLVI,9), ovvero che presenti la propria predicazione e il messaggio divino che reca ai meccani come un discorso che continua senza soluzione di continuità, cioè che «conferma», per l'appunto, quello dei profeti e messaggeri che lo hanno preceduto.

Nel Corano in sostanza - è stato detto - troviamo attestata una «successione di rivelazioni», ovvero esso contiene esplicitamente una «teoria delle rivelazioni successive». Ma - ci si potrebbe chiedere - è una «successione» in termini generici, puramente temporale, o deve intendersi in senso per così dire «giuridico»? In altri termini, ogni rivelazione supera e abroga la precedente così sostituendola, o semplicemente vi si affianca? La risposta è complessa e, come si può intuire, ci introduce ancora più addentro al problema posto nel titolo.

## 2. RIVELAZIONE E LEGGE

C'è un altro aspetto importante che dovremmo chiarire prima di arrivare a una risposta. La rivelazione coranica non si presenta soltanto come una comunicazione di verità essenziali (sull'unicità di Dio, sul giudizio e la vita futura ecc.). Essa è soprattutto un testo ricco di disposizioni normative che riguardano il complesso dei rapporti umani, familiari e sociali, economici e intertribali, nonché i rapporti degli uomini con il loro Signore, per questo aspetto avvicinandosi allo spirito «on-niregolativo» di certi libri del Pentateuco. All'autore sacro preme essenzialmente far conoscere la volontà di Allah, diffondere le sue disposizioni e i suoi decreti affinché il popolo di Maometto vi si adegui pienamente e senza remore. In altre parole il Corano istituisce una Legge. E la comunità (*umma*) musulmana in questa Legge si riconosce e quasi, verrebbe da dire, da essa trae il proprio *principium individuationis*. Per i musulmani, è stato detto a ragione, la vita religiosa è un'adesione incondizionata a una ortoprassi prima che a una ortodossia. E la storia dell'Islam s'incarica di dimostrarci che la ritualità, la fedeltà scrupolosa alle prescrizioni e agli obblighi della Legge (*shari'a*), ovvero la solerte e impeccabile esecuzione dei ben noti precetti (preghiera, digiuno, elemosina, pellegrinaggio, sforzo missionario o *jihad*), sono stati nei secoli il più forte elemento di identità e coesione di una comunità che si estende dall'Africa settentrionale all'Indonesia, dall'Asia centrale all'India musulmana. La Legge ha tenuto insieme e tuttora lega popolazioni assai differenti per origini etniche e sostrato culturale, per grado di sviluppo economico e forma delle tradizioni locali. L'ortodossia dogmatica vi ha sempre svolto un ruolo marginale. L'Islam anzi s'è presto scisso a livello dogmatico in innumerevoli scuole e sotto-scuole divise su questioni dogmatiche che - dal punto di vista di un cristiano - non appaiono certo secondarie; ad esempio: questione del libero arbitrio, attributi di Dio, funzione teofanica di certi personaggi sacri (*imam*, santi) ecc. Tutto questo non ha inciso granché sul fortissimo senso di una appartenenza comune, sul sentimento di una comune identità che trova, come s'è detto, il suo principale

cemento non in una autorità magisteriale centrale (che non è più esistita dalla morte del Profeta), bensì nell'adesione alla Legge, a una ortoprassi.

Ebbene, volendo rispondere alla domanda che ci eravamo posti, si può dire che il Corano - dal punto di vista di quanto esso stesso afferma nonché dell'insegnamento costante dei suoi dottori - «sucedde» pienamente, ossia supera e abroga le rivelazioni precedenti in quanto Legge, mentre le conferma nelle loro verità essenziali. Sicché la «Legge» istituita dalla Torà o dal Vangelo (nel Corano nominato sempre al singolare) vincola solo le «comunità» di Mosè e di Gesù, ma per la comunità di Maometto è abrogata. Le scritture «discese» su ebrei e cristiani mantengono la loro piena «validità essenziale», ma la Legge che istituiscono è superata da quella istituita dal Corano. L'Islam - in quanto sorto con l'ultima «discesa» ovvero con il Corano (il «sigillo della rivelazione» e dunque aggiornamento definitivo delle volontà di Dio) - si presenta così come religione ultima e legittimata a una vocazione universale. Ebrei e cristiani sullo sfondo della storia coranica della rivelazione sono visti - mi si passi l'espressione un po' ardità - come «residui» ovvero seguaci ostinati di una Legge certamente istituita da Dio ma che per così dire «è superata», resa obsoleta dalla Legge portata da Maometto.

## 3. CORANO E «STORIA DELLA SALVEZZA»

Nel Corano anche il problema della salvezza viene affrontato nella cornice di una «storia». In breve vi si dice che «gli uomini formavano dapprima una comunità (*umma*) unica: poi sorsero dissensi tra loro» (X,19). L'idea di un'unica comunità religiosa originaria (tale è il senso di *umma*) è confermata in un altro passo, ove si spiega che la rivelazione viene donata da Dio per placare questi dissensi, ma qualcosa non va per il verso giusto:

Erano un tempo gli uomini una nazione (*umma*); Dio mandò i Profeti, araldi e ammonitori e con loro rivelò il Libro pieno di verità per giudicare delle divergenze sorte tra gli uomini; e le

divergenze sorsero proprio sul Libro tra gli uomini cui esso fu dato per mutua gelosia (11,213), [ovvero secondo la diversa traduzione del Bonelli, forse qui più precisa: «...e non furono discordi se non quelli ai quali esso fu dato (...) per gelosia degli uni verso gli altri»].

Passo curioso ove il Libro è comunemente identificato con la Torà o con l'insieme delle scritture rivelate anteriormente al Corano, e che si ripete con qualche variante anche in XLII,14 (qui al posto del Libro è una non meglio precisata «Scienza»),

Dall'insieme dei passi in questione, talora non sempre perspicui, emerge che l'origine della discordia e dei dissensi potrebbe anche essere precedente l'inizio della «storia della rivelazione»; ma la grande e irreversibile frattura nell'unica *umma* umana è posta a partire dalle controversie sorte sull'interpretazione dello stesso messaggio divino, più precisamente di ogni nuovo messaggio. Sembrerebbe quasi - stando al Corano - che proprio la Verità recata agli uomini dai profeti di Dio abbia consolidato e ulteriormente alimentato la divisione della «nazione umana», idea che ci richiama alla mente il Gesù che dice: «Sono venuto a portare la divisione» (Le 12,51).

La conseguenza è la stabile divisione dell'unica grande *umma* originaria in «sette» e fazioni religiose. Ora è interessante, e tipico della *Weltanschauung* coranica, riportare l'origine di queste divisioni a Dio stesso non meno che agli uomini. Se infatti si accenna a cause umane («mutua gelosia» o «invidia»), si trovano anche passi di questo tenore:

E se [o Maometto] non fosse stato per un decreto antico del tuo Signore, sarebbero già stati decisi i loro dissensi [è la continuazione del citato X, 19, ripetuto anche in XLII,14].

Se il tuo Signore avesse voluto, avrebbe fatto degli uomini una sola nazione (*umma*), ma essi continueranno nelle loro discordie, eccetto quelli di cui Egli avrà pietà (XI,118-119).

Le divisioni dell'unica *umma* originaria sono insomma «decretate» da Dio, e sempre lo stesso dio coranico certifica che «essi continueranno nelle loro discordie», di fronte a cui il pio

esegeta di solito commenta con un rassegnato *Allah a'lam* («Dio ne sa più di noi»). L'idea dell'irreversibilità della divisione della grande *umma* originaria e della permanenza di sette e fazioni è ribadita in un noto *hadith* («detto») del profeta dell'Islam secondo cui ebrei, cristiani e musulmani non solo resteranno divisi sino alla fine, ma anche al loro interno si divideranno rispettivamente in 71,72 e 73 sette!

Ma, tornando al Corano, troviamo un'interessante spiegazione di ordine teleologico o finalistico a questa grande «frattura» decretata da Allah:

Se Dio avesse voluto, avrebbe fatto di voi una comunità unica, ma ciò non ha fatto per provarvi in quel che vi ha dato. Garegiate dunque nelle opere buone, che a Dio tutti ritornerete; allora Egli vi informerà di quelle cose per cui ora siete in discordia! (V,48).

Si tratta, come si può facilmente intuire, di un passo fondamentale per comprendere l'atteggiamento dell'Islam verso le altre religioni e la sua posizione nei riguardi delle *avances* di dialogo provenienti da esse. La grande frattura è in sostanza ineliminabile. Essa sarà ricomposta solo in una prospettiva escatologica. Alcune tradizioni musulmane assegnano in questo senso un ruolo preciso a Gesù, colui che - secondo il Corano - è l'annunciatore dell'Ora (finale). L'Islam sannita lo considera il *Mahdi* («messia», ma etimologicamente: il «ben guidato») degli ultimi tempi: egli ritornerà sulla terra, sconfiggerà il *Dajjal* (sorta di coranico Anticristo), chiamerà ebrei e cristiani ad aderire alla fede di Maometto e regnerà sulla *umma* unificata sino al giorno del Giudizio.

Questa idea per cui il dio coranico crea delle diversità «per mettere alla prova» si ritrova - diciamo qui *en passant* - anche in un altro contesto (VI,165), ovvero nella concezione coranica della distribuzione della ricchezza. Dio la distribuisce in modo ineguale creando diversità tra i ricchi e i poveri appunto per la medesima ragione: per mettere gli uomini alla prova.

Siamo ora in grado di affrontare meglio il discorso relativo al problema della salvezza. Occorre osservare preliminarmente che l'Islam non conosce il concetto di «peccato originale». Nel

Corano si accenna in più punti al peccato di Adamo, ma questi, dopo la cacciata dall'Eden, si riconcilia immediatamente con Dio e anzi ne diventa il primo vicario (*khalifa*) e «profeta» sulla terra. L'onta del peccato non ricade dunque sui discendenti, né di conseguenza l'Islam concepisce l'idea della necessità di una redenzione o di un salvatore. Il «peccato originale» dell'uomo è semmai identificato con l'ignoranza di Dio, o meglio sarebbe dire l'oblio. Non a caso il periodo anteriore alla rivelazione di Maometto è chiamato il periodo della *jahiliyya*, lett. «l'ignoranza», Ma non si tratta di ignoranza radicale. Giacché nel Corano si afferma in un brano suggestivo che *l'islam* (lett.: «sottomissione») a Dio) è la *religio naturalis* iscritta da sempre nel cuore delle creature, addirittura da un tempo anteriore alla creazione, allorché esse furono tutte evocate di fronte a Dio per stringere un patto (*mithaq*) di «sottomissione» incondizionata:

E quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli di Adamo tutti i loro discendenti e li fece testimoniare contro se stessi: «Non sono Io - chiese - il vostro Signore?», ed essi risposero: «Sì, l'attestiamo!». E questo lo facemmo perché poi non aveste a dire, il Giorno della Resurrezione: «Noi tutto questo non lo sapevamo» (VII,172).

Gli uomini tutti nascono insomma con una conoscenza innata dell'esistenza di Dio e della sua signoria, ma tenderebbero a dimenticarsene. Per rimediare al loro oblio, Allah s'incarica di inviare periodicamente «profeti e messaggeri» e, significativamente, un frequente epiteto del Corano è *al-Dhikr* («il monito»), ma etimol.: «il ricordo», ovvero ciò che risveglia il ricordo di Dio). Come si può intuire, il Giorno del Patto ha nell'Islam la stessa densità di significati e la stessa pregnanza emotiva dell'Alleanza tra Jahvè e il suo popolo. Dimenticare Dio, restare ostinatamente sordi al messaggio dei suoi profeti e messaggeri, questo si può dire che è il grande «peccato originale» degli uomini nella visione coranica e islamica in generale.

La «salvezza» è termine che nell'arabo coranico non ha un equivalente, e ciò per le ragioni ora esaminate. Termini che un po' si avvicinano sono *fawz* («successo») o *falah* («riuscita»), parole che non hanno in realtà alcun nesso neppure eti-

mologico con l'idea di «salvezza». Per ottenere il «successo» è indicata la via dei cinque *arkan* o «pilastri» del culto: la preghiera giornaliera, il digiuno del *ramadan*, l'elemosina, il pellegrinaggio alla Casa di Dio (la *Ka'ba*) e, preliminare a tutto ciò, la testimonianza di fede nell'unico Dio. Il «successo» sulla via di Dio si identifica con la piena esecuzione della sua volontà e, in particolare, con l'incondizionata sottomissione alla Legge e ai suoi precetti. La via del «successo» viene così a identificarsi con la Legge, termine che, non a caso, è reso dai dottori dell'Islam con *shari'a*, ossia «la via» o «la strada» per antonomasia. La «salvezza» dunque non attende un salvatore che la porti o un messia: essa è già nel messaggio recato dai profeti e nella fedele osservanza della volontà di Dio trasmessa con i loro Libri divini. Questo «successo» si identifica poi esplicitamente, nella vita futura, con il premio dei beati:

No, per gli amici di Dio nessun timore, nessuna tristezza! Coloro che hanno creduto, e che temono Dio, avranno la Buona Novella in questa vita e nell'altra. Non mutano le parole di Dio. Questo è il Successo supremo! (X,63-64),

Ma coloro che avran creduto e operato il bene, avranno Giardini alla cui ombra scorrono i fiumi: questo è il Successo supremo! (LXXXV, 11).

#### 4. LA SALVEZZA NELLE ALTRE RELIGIONI

Dagli spunti sinora esaminati emerge chiaramente che già nel Corano è rintracciabile una «teologia delle religioni» sufficientemente delineata e che essa è strettamente connessa a una concezione per così dire «pluralistica» della rivelazione. Vi troviamo in effetti una successione «di» rivelazioni e una successione «nella» rivelazione, nel senso più sopra precisato. Parallelamente vi si delinea una «storia della salvezza» i cui pilastri sono da un lato la volontà di Allah di non lasciare la comunità umana nell'ignoranza e nell'oblio, priva di un chiaro messaggio di orientamento (*hudà*, cioè «guida», è non a caso uno

degli epiteti più frequenti del Corano e quasi un suo sinonimo); dall'altro, l'idea che tale messaggio viene continuamente aggiornato nel corso della storia umana: ogni profeta ha portato una rivelazione che per un verso conferma, per l'altro supera la precedente, quantomeno sotto il profilo normativo o della Legge.

D'altro canto, come s'è visto, la diversità o differenza religiosa sembra per così dire istituzionalizzata per divino decreto. Questo non significa, si badi bene, che essa venga considerata un valore. Il Corano ne fa - sul piano della causalità umana - il frutto di discordie e dissidi endemici alla *umma* originaria, il frutto dell'incapacità umana a mantenere la pace e la concordia iniziali. La tradizione riporta al riguardo anche questo interessante *hadith*:

Una volta Muhammad, riferendosi al conflitto tra le religioni, disse: «Questo accadrà al tempo in cui la conoscenza abbandonerà il mondo». Sa'id disse: «O messaggero di Allah, come sarà possibile che la conoscenza sparisca dal mondo se noi leggiamo il Corano e lo insegniamo ai nostri figli e i nostri figli ai loro e così sino all'ultimo giorno?». Muhammad rispose: «O Sa'id, ti credevi l'uomo più istruito di Medina! Forse che gli ebrei e i cristiani che leggono la Bibbia e il Vangelo si conformano ad essi?»<sup>4</sup>.

Ma, come s'è visto, questa differenza o diversità è anche esplicitamente «voluta» (per la precisione «decretata») dal dio coranico, un dio di cui si legge a ripetizione che «fa ciò che vuole», che «guida chi vuole e travia chi vuole», un dio a cui - come piamente lamentava Giobbe - non si può chiedere conto di nulla, capace di essere clemente e misericordioso ma anche di «tramare astuzie», di «insidiare» (cf. VII,1893; VIII,30 e *passim*). L'apparente contraddizione tra causalità umana nell'originale grande frattura (attribuita a discordia, mutua gelosia ecc.) e causalità divina (il decreto di Allah) si stempera alquanto, e si comprende meglio, se si considera che Allah è tipica-

<sup>4</sup> MAOMETTO, *Le parole del profeta. La sodezza dell'Islam in quattrocento massime e detti memorabili*, con una prefazione del Mahatma Gandhi, Newton Compton, Roma 1997, p. 54.

mente un dio iperattivo e onnipotente. Di lui si legge alla lettera nel Corano: non cade foglia che Dio non voglia (VI,59). Le azioni umane - è stato osservato - in questo contesto hanno una efficacia «occasionalistica» più che di tipo causale: la causa unica di tutto, il vero motore di tutto l'universo è Lui, Allah, che tutto ha deciso *ab aeterno* con i suoi insondabili decreti (*qadar*) e che tutto crea e sostiene attimo dopo attimo: «Spazia il Suo trono sui cieli e sulla terra, né lo stanca vegliare a custodirli: Egli è l'eccelso, il possente!» (11,155), e ancora: «Non v'è animale che cammini sulla terra che Dio non tenga saldo per il ciuffo!» (XI,56). Le scuole teologiche musulmane discussero a lungo sul limite del *qadar* divino - specialmente, com'è facile intuire, in relazione al problema del libero arbitrio - finendo per collocarsi su posizioni prevalentemente orientate in senso predestinazionista e ciò in linea con la *Stimmung* coranica; ma anche in relazione al problema delle «leggi naturali», dagli esegeti spesso declassate, coerentemente con un approccio di tipo occasionalista, a semplici «consuetudini divine». La divisione dell'unica *umma* umana originaria in sette e religioni diverse, di per sé un male, è rapportata dunque alla superiore e imperscrutabile volontà divina che ogni cosa «decreta» senza doverne dare ragione, giacché *Allah a'lam*, «Dio ne sa di più».

Siamo ora in grado di affrontare l'ultimo capitolo: la posizione dell'Islam rispetto al problema della salvezza nelle altre religioni. In linea di principio nell'Islam si stabilisce prestissimo una distinzione fra le «religioni del Libro» da una parte, ossia in senso lato le religioni che si basano su una rivelazione scritta attestata nel dettato coranico, e tutte le rimanenti dall'altra. Solo le prime sono religioni valide, che dunque garantiscono ai rispettivi seguaci una possibilità di salvezza. I testi di riferimento fondamentali sono i seguenti:

Ma 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 (11,62).

Il testo ritorna pressoché con le identiche parole in V,69. Si osservi che nel versetto viene stabilito una sorta di *minimum*

dogmatico che individua le condizioni per la salvezza individuale, ossia fede nell'unico Dio e necessità di «operare il bene». Si tratta però di una condizione necessaria, ma non sufficiente. Nell'esegesi corrente l'altra condizione necessaria è l'appartenenza a una «comunità religiosa» (*umma*) validamente costituita, cosa che risulta del resto implicitamente dai brani citati, i quali comunque in merito forniscono un elenco preciso: ebrei, cristiani, sabei, Termine, quest'ultimo, variamente interpretato e da taluni identificato con una comunità mesopotamica dedita a culti di ascendenza ellenistica di tipo astrale (i «sabei di Narrali»), da altri con la comunità dei mandei (ovvero i cosiddetti «cristiani di Giovanni Battista»), Abbiamo notizia che una comunità di mandei si affrettò ad «accreditarsi» presso le autorità musulmane come una religione del Libro sostenendo, pare con successo, che in base a un oscuro passo coranico («O Giovanni, prendi il Libro con forza»: XIX,12), il Battista avrebbe ricevuto anche lui un «Libro». Un altro brano coranico completa la lista nominando i «magi» zoroastriani:

E per certo nel dì della resurrezione Iddio distinguerà [ovvero: giudicherà] tra i pagani e i musulmana [= i musulmani], e i giudei e i sabei, e i cristiani, e i magi: Dio è d'ogni cosa testimone! (XXII,17).

L'insieme dei brani citati sembra autorizzare l'idea che la salvezza non è riservata ai soli musulmani, che tutti gli appartenenti a comunità fondate su «religioni del Libro», ovvero che partono da una rivelazione scritta, hanno garantita una possibilità di salvarsi purché credano nell'unicità di Dio e operino il bene.

La situazione in realtà è più complessa di quanto emerge a una prima «ingenua» lettura. Ad esempio l'esegesi ha discusso a lungo e in parte si è orientata nel senso che per ebrei, cristiani e zoroastriani menzionati nei brani citati sarebbero da intendersi solo quelli vissuti anteriormente (o al più coevi) alla predicazione di Maometto, sicché la salvezza promessa riguarderebbe costoro e basta. Si tratta certamente di una interpretazione restrittiva, e non accettata da tutti i musulmani, ad esempio se ne distaccano i mistici. Una interpretazione che

trova comunque seguito tuttora negli ambienti conservatori, a giudicare ad esempio dalla chiosa a V,69 che si legge nella versione italiana del Corano autorizzata dall'UCOII (Unione delle Comunità e Organizzazioni Islamiche in Italia, di orientamento tendenzialmente fondamentalista):

Questo versetto è stato spesso utilizzato da chi, anche in ambiente musulmano, ha cercato di giustificare improponibili interpretazioni sincretiche [sic] dell'islam. Innanzitutto è sufficiente continuare la lettura sino al v. 72 [ove è detto: «Certo sono empì quelli che dicono: "Il Cristo, figlio di Maria, è Dio!" (...) e sono empì quelli che dicono: "Dio è il terzo di Tre"»], per ristabilire la retta dottrina'.

Questa interpretazione restrittiva ha certamente degli appigli coranici, come ad esempio nel brano seguente: «Chi vuole una religione diversa dall'Islam il suo culto non sarà accettato, e nell'altra vita sarà tra i perdenti» (111,85). Brano apparentemente in contraddizione con le aperture agli appartenenti alle «religioni del Libro» di cui sopra. Secondo certe correnti esegetiche, certamente assai diffuse tra i dottori dell'Islam, tale versetto deve essere ritenuto «prevalente» rispetto a quelli di tono più pluralista precedentemente citati, ne «abrogherebbe» (termine tecnico dell'ermeneutica coranica) la sostanza. Tuttavia tale versetto, contestualizzato e compreso nell'ambito dell'energica azione di Maometto tesa a convincere i suoi contribuiti e gli ultimi arabi recalcitranti al suo messaggio, perderebbe verosimilmente molta della sua pretesa portata «abrogativa». Come si vede, in conclusione, il Corano offre sia ai sostenitori che agli oppositori di un concetto pluralistico della salvezza vari, corposi, appigli.

Accennavamo ai mistici dell'Islam come tipici rappresentanti della posizione «pluralistica». Hallaj (morto nel 922), e

<sup>5</sup> Il *Corano*, a cura di H.R. Piconardi - Al Hikma, Roma 1994 (riedito da Newton Compton, Roma 1996, p. 117). Sul più generale atteggiamento nei confronti di cristiani ed ebrei, a partire da testi tratti dal Corano e dal Hadith riferiti al concetto di fratellanza e amore per il prossimo, cf. il mio articolo *L'amore di Dio e l'amore della matura nelle scritture e nella mistica musulmane*, in «Credereoggi» 17/3 (1997), pp. 87-92.

sulla sua scia innumerevoli sufi, predicheranno l'idea che le varie religioni dell'umanità non sono che diverse espressioni di un unico divino discorso:

Ho riflettuto sulle religioni  
cercando di comprenderle  
ho trovato che sono rami diversi  
di un solo tronco.  
Non chiedere a nessuno  
di abbracciare una certa religione  
lo allontaneresti così  
dal suo Principio.  
Lui, il Principio  
è alla sua ricerca  
in Lui si rendono chiari  
tutti i simbolici sensi:  
egli allora comprenderà<sup>6</sup>.

Questo medesimo atteggiamento «pluralistico» è in Ibn 'Arabi, prolifico teologo e filosofo (o teosofo, come talora si dice) del sufismo speculativo, vissuto nella Spagna del XIII secolo. Egli è indicato con l'appellativo di *shaykh al-akbar* (*magister maximus*) e il suo pensiero d'impronta nettamente neoplatonizzante e tendenzialmente panteista influenzerà il grande poeta Rumi e direttamente o indirettamente anche parte della teologia musulmana dal Medioevo sino ad oggi, sia in ambito sunnita che in quello sciita. Nelle celebri *Futuh al-makkiyya* (*Le Rivelami meccane*) Ibn 'Arabi sostiene che «le leggi religiose (*sharia*) cambiano secondo il cambiamento delle relazioni divine», e dopo aver ricordato il passo coranico: «A ognuno di voi abbiamo assegnato una regola e una via» (V,48), egli conclude asserendo che «è vero che per ogni comunità religiosa (*umma*) c'è una via e una regola portata dal suo Profeta e dal suo Apostolo»<sup>7</sup>. E continuando il suo discorso, Ibn 'Arabi così

completa la sua perorazione a favore del pluralismo, spingendolo sino alle soglie di una ardita, piuttosto esplicita relativizzazione della verità rivelata, nel senso - egli precisa - che «Dio si manifesta a ogni comunità nella forma della credenza di quella comunità in Lui». Ecco il brano in questione:

Le manifestazioni [di Dio] cambiano col cambiare delle Leggi divine. Ogni Legge divina (*sharia*) è infatti una via che porta a Lui (sia lodato!) ed esse sono diverse [...]. Senza dubbio le manifestazioni sono diverse. Ogni comunità crede di Dio un qualcosa e, se si manifesta a lei il contrario, lo nega, ma quando si produce una trasformazione nel segno che quella comunità ha stabilito in se stessa esser con Dio, lo accetta e conferma. Così, per esempio, quando si manifesta ad al-Ash'ari [celebre teologo sunnita del X secolo] nella forma della credenza di chi non crede alle sue idee su Dio, e si manifesta all'avversario [di al-Ash'ari] nella forma della credenza di al-Ash'ari, ciascuna delle due comunità nega le opinioni dell'altra e così accade in tutte le sette e comunità.

E se Iddio si manifesta a ogni comunità nella forma della credenza di quella comunità in Lui [...] [esse comunità] confessano che Lui è il loro Signore, e che Lui è Lui e non altri. Le manifestazioni dunque sono diverse secondo le diverse Leggi<sup>8</sup>.

##### 5. «JIHAD» OVVERO LO SFORZO MISSIONARIO E LE RELIGIONI DEL LIBRO

Ma il Corano parla di «religioni del Libro» anche in un altro contesto, che può servire a chiarificare ulteriormente il problema. Ci riferiamo allo «sforzo missionario» o *jihād* (spesso tradotto impropriamente con «guerra santa»), implicitamente contestato nel brano di Hallaj appena riportato. Esso, inteso come «sforzo» di emendamento e perfezionamento mo-

<sup>6</sup> G. SCATTOLIN, *Esperienze mistiche nell'Islam*, EMI, Bologna 1994, vol. 1, p. 128. Si veda anche l'ampia antologia di E. DE VITRAY-MEYEROVITCH, *I mistici dell'Islam*, Guanda, Parma 1992.

<sup>7</sup> Citato in A. BAUSANI, *Note sulla circolarità dell'essere in Ibn 'Arabi* (1165-1240), in IDEM, *Il pazzo sacro nell'Islam*, Luni, Milano-Trento 2000, p.361.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 363. Su Ibn 'Arabi e le sue dottrine speculative, anche in rapporto al più ampio pensiero sviluppatosi nel sufismo, cf. M. MOLE, *I mistici musulmani*, Adelphi, Milano 1992, testo che riesce nel raro miracolo di unire concisione e approfondimento.



rale della società, incombe come dovere individuale su tutti i musulmani nei rispettivi ambiti (il padre nella sua famiglia, il principe nella sua città, il califfo nella comunità ecc.) e si salda con il precetto più generale, stabilito nel Corano, definito con la formula dell'obbligo a «promuovere il bene e proibire il male» in ogni circostanza. A questa accezione di *jihad* come «sforzo missionario» all'interno della *umma*, corrisponde una «grande *jihad*», intesa come sforzo di incessante auto-emendamento interiore, spirituale, per allontanare dall'anima tutto ciò che la distrae da Dio. In una terza accezione la *jihad* può comprendere lo «sforzo propagandistico»: «Ma tu [o Maometto] non obbedire a coloro che rifiutano la fede, ma combattili con la Parola, in guerra grande!» (XXV,52); passo che sembra ben accordarsi con il seguente: «Non vi è costrizione nell'islam: la via retta si distingue chiaramente dall'errore» (11,256).

E tuttavia in un'ulteriore accezione la/M prevede esplicitamente lo sforzo bellico, e nel senso di autodifesa della comunità dai suoi nemici esterni e nel senso, più esplicitamente aggressivo, di sforzo di propaganda missionaria verso l'esterno e di conversione forzata dei pagani.

L'espressione *jihad* è spesso connessa con l'idea di «combattere sulla via di Dio», nei vari sensi or ora esaminati, sul fronte interno e su quello esterno. Ma nel Corano l'oggetto principale della *jihad*, nell'accezione particolare di aggressiva «campagna di conversioni» forzate, sono i pagani della Mecca e di Medina, sia pure con certe limitazioni:

Combattetevi sulla via di Dio coloro che vi combattono, ma non oltrepassate i limiti, che Dio non ama gli eccessivi. Uccidete chi vi combatte dovunque li trovate e scacciateli da dove hanno scacciato voi [allusione a Meccani dalla cui città Maometto e la prima comunità fu in pratica costretto a fuggire]; combatteteli dunque finché non vi sia più scandalo [ossia: lo scandalo dei pagani della Mecca che occupavano la *Ka'ba*], e la religione sia quella di Dio [ossia: l'Islam]; ma se cessano la lotta, non vi sia più inimicizia che per gli iniqui (11,190-193).

Sappiamo che Maometto, ormai signore della Mecca, nell'imminenza del pellegrinaggio annuale del 631, decretò che

quello sarebbe stato l'ultimo anno in cui esso sarebbe stato consentito anche agli arabi pagani, ovvero non ancora convertiti. Ma l'alternativa tra l'«Islam o la spada» non vale per le genti del Libro, i soliti ebrei cristiani sabei e zoroastriani, a condizione che si pieghino all'autorità califfale pagando la *gi-zya*, un tributo assimilabile a un testatico o tassa di capitolazione:

(Combattetevi coloro che non credono in Dio e nel giorno estremo [del giudizio] [...] e coloro fra quelli cui fu data la Scrittura [i.e. ebrei e cristiani] che non s'attengano alla religione della verità. Combatteteli finché non paghino il tributo a uno a uno, umiliati (IX,29).

Il brano in questione è in realtà non proprio perspicuo, e meriterebbe un esame più circostanziato. Pare quasi che le genti del Libro siano qui equiparate ai pagani, ma il senso complessivo e soprattutto l'esegesi costante ne hanno fatto la «garanzia» su basi scritturali di una certa libertà di movimento per i non musulmani. Secondo l'interpretazione più restrittiva, il passo fornisce una sorta di salvacondotto alle sole «genti del Libro»: ebrei e cristiani (per analogia anche sabei, zoroastriani) non potranno venire convertiti a forza, a condizione di una piena sottomissione «politica» rappresentata dal pagamento di un tributo (l'«umiliazione» accennata nel brano, in certi periodi e luoghi, può significare dover portare in pubblico determinati segni di riconoscimento).

La tradizione musulmana ci parla del patto che Maometto strinse con i cristiani di Najran (Arabia del sud ai confini con lo Yemen). Questi ultimi mandarono una delegazione al profeta-signore della Mecca e ne uscì un accordo solennemente consacrato da un giuramento compiuto da Maometto, la figlia Fati-ma, il genero 'Ali e i due nipoti Hasan e Husayn che si posero in piedi sotto una tenda di fronte alla delegazione cristiana. In virtù del patto i cristiani di Najran ottenevano la libertà di culto in cambio della sottomissione politica rappresentata dal pagamento di un tributo, e questo schema di accordo è riflesso nel Corano e nella pratica costante dei secoli a venire. Si ricordi che sin dal 711 l'Islam giungeva a conquistare a est la valle dell'Indo dopo aver abbattuto l'impero persiano, e a ovest

sbarcava a Gibilterra, dopo aver sottratto il Medio Oriente all'impero bizantino. Il pagamento della *gizya* comportava per le varie comunità di ebrei e cristiani che via via si «sottomettevano» l'assunzione dello status di comunità «protette» (*dhimmi*), che tipicamente prevedeva: la garanzia sui beni e le persone, l'esenzione da servizi militari e soprattutto una limitata libertà religiosa. In sostanza ebrei e cristiani avevano la facoltà di esercitare il culto ma non di effettuare propaganda attiva, la possibilità di ricostruire o riparare chiese e sinagoghe esistenti in loco ma non di costruirne di nuove,

L'invasione dell'India pose i governanti musulmani di fronte al problema pratico dell'impossibilità di convertire con la forza masse enormi di pagani «idolatri», ben più numerose dei contingenti musulmani d'occupazione. Si arrivò così a una interpretazione estensiva del brano summenzionato, che consentiva agli occupanti di esigere i tributi suddetti anche dai «pagani» indui; né mancò qualche dottore della Legge che, cavillando un po', argomentò che in fondo anche gli indui avevano le loro scritture sacre, che erano insomma per questo aspetto assimilabili alle «genti del Libro».

Manca qui lo spazio per delineare lo sviluppo delle comunità ebraiche e cristiane nelle varie terre dell'ecumene musulmana, ci basterà qualche cenno. In generale gli storici hanno messo in rilievo il buon funzionamento dell'istituto delle «comunità protette», ammesse ovunque nei territori musulmani salvo che, a partire da 'Omar il secondo califfo (634-644), nelle città sante (Mecca e Medina) e nel resto della penisola araba.

Sappiamo ad esempio che gli ebrei cacciati dalla Spagna nel 1492 dai suoi cattolicissimi sovrani troveranno ampio rifugio nelle terre dell'impero ottomano dove godranno di maggiore sicurezza che in tante terre cristiane. La civiltà musulmana, nelle sue varie espressioni (araba, persiana, turca, malese), ci ha dato delle grandi lezioni di tolleranza interconfessionale e di pacifica convivenza tra popoli di diversa fede in epoche in cui l'atteggiamento dell'Europa cristiana nei confronti dell'Islam era ben riassunto dall'appello al «malicidioso» di san Bernardo di Chiaravalle, gran fautore della crociata. Epoche in cui si praticava volentieri nei confronti dell'«altro» la politica dello

stradimento territoriale (oggi si traduce con «pulizia etnica»): si pensi tipicamente alla strage dei Catari, all'eccidio degli abitanti di Gerusalemme conquistata dai Crociati, ai periodici pogrom nell'Europa orientale, infine alla cacciata di ebrei e musulmani dalla Spagna all'indomani della Reconquista. Ecco, la Spagna moresca fu forse il più fulgido esempio della storia della tolleranza in terre europee: musulmani ebrei e cristiani poterono a lungo convivere in pace e produrre alcune delle opere più memorabili uscite dall'ingegno umano. Ricordiamo solo un esempio significativo: Mosè Maimonide (XII secolo), il maggiore filosofo ebreo medievale nonché contemporaneo e concittadino di Averroè, nasce a Cordova nella Spagna musulmana, insegna la sua dottrina e redige alcune delle sue opere capitali in arabo. Spostandoci dalla periferia verso il centro dell'ecumene musulmana, sappiamo che nella Baghdad califfale del IX secolo si organizzavano a corte pubblici dibattiti tra rabbini, vescovi cristiani e *ulema* musulmani alla presenza del califfo; ce lo ricorda in particolare un vescovo arabo della comunità cristiana di Harran, Teodoro Abu Qurrah, autore di un vivace resoconto di tali incontri, il quale alla fine di una discussione con il califfo al-Ma'mun (regnante tra 813 e 833) dice soddisfatto: «Io ho salutato il califfo facendo una buona preghiera per lui e così l'ho lasciato per quel giorno»<sup>1</sup>.

Se ci spostiamo ancora più a est, troviamo a Herat e Samarkanda in epoca timuride (XV secolo, ossia quella della dinastia fondata dal «terribile Tamerlano») e più tardi a Delhi, alla corte dei Moghul, altrettanti centri ove prosperano culture e letterature diverse (turca, araba, persiana, urdu, uzbeka, mongola) e s'incontrano pacificamente scrittori e intellettuali che professano anche fedi diverse da quelle di ceppo abramitico, come l'induismo e il buddhismo. La nostra «piccola» Europa - è bene qui rimarcarlo - dovrà faticare non poco per arrivare solo a

<sup>1</sup> Citato in A. BAUSANI, *Breve storia dei pregiudizi antislamici in Europa*, in IDEM, *Il pazzo sacro nell'Islam*, cit., pp. 88-89. Sul Maometto dantesco interessanti pagine si trovano in N. MINEO, *Ancora su Dante e il Libro della Scala*, in A. PIOLETTI - E. RIZZO NERVO (a cura di), *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi - Atti del III Colloquio internazionale (Venezia, 10-13 ottobre 1999)*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 1999.

concepire (non parliamo di praticare) forme di tolleranza e pacifica convivenza con l'«altro».

Paradossalmente la situazione delle comunità non musulmane, e delle cristiane in particolare, peggiorò sensibilmente all'epoca delle ingerenze coloniali che proiettò su quelle stanziate nel Medio Oriente l'ombra del sospetto di collusione con potenze straniere. Le stragi di cristiani a Creta di fine Ottocento e l'eccidio degli armeni dell'impero ottomano agli inizi del XX secolo sono senza dubbio i casi più eclatanti.

In sede di bilancio storico, la sopravvivenza ormai ultramillennaria di numerose comunità di ebrei e cristiani dei vari riti nel Medio Oriente testimonia del buon funzionamento complessivo del sistema delle «comunità protette», senza dubbio superiore sotto ogni aspetto a quello del «ghetto». Per fare un esempio significativo, queste comunità espressero spesso in varie epoche personale dirigente ai massimi livelli (*visir* o ministri, alti funzionari, comandanti militari) dei vari stati sultanati; e a tutt'oggi troviamo diversi cristiani ai vertici di alcuni paesi arabi di primo piano (si pensi al caso di Boutros Ghali, già ministro del governo egiziano e poi segretario generale dell'ONU, o a Tareq Aziz, primo ministro dell'odierno Iraq).

Al confronto, la sorte dei musulmani «europei» fu certamente infelice: i musulmani di Spagna, cacciati dopo la Reconquista; i musulmani di Sicilia, deportati coattivamente da Federico II dopo varie campagne militari nella lontana Lucera e ivi non a lungo sopravvissuti; le periodiche pulizie etniche a danno dei musulmani dei Balcani: sono tutti fatti che dovrebbero far riflettere coloro che a volte un po' sbrigativamente etichettano l'Islam come il modello per eccellenza di «religione dell'intolleranza».

## 6. L'ISLAM E IL DIALOGO INTERRELIGIOSO

Al termine di queste riflessioni, potremmo provare a rispondere a una domanda che di frequente sorge spontanea: perché l'Islam sembra così poco interessato al dialogo interre-

ligioso? S'è detto, a ragione, che una delle difficoltà principali si trova in un fattore strutturale: l'assenza di un'autorità religiosa centrale". Nell'Islam maggioritario o sunnita, com'è noto, dopo la fine del califfato (1268) è mancata una figura di riferimento in cui tutta la *umma* si riconoscesse. Il califfato fu riesumato dai sovrani mamelucchi dell'Egitto (1250-1500 circa), e in seguito furono i sultani ottomani (1517-1924) che si arrogarono questo titolo, ma in entrambi i casi la loro legittimità non fu riconosciuta al di fuori dei rispettivi imperi. È un fatto tuttavia che i califfi non avevano, neppure nell'età classica, prerogative e funzioni tipicamente religiose. Erano bensì concepiti come una sorta di *defensor fidei*, incaricati di vigilare sulla pace interna alla comunità, di «promuovere il bene e proibire il male» nell'intera *umma*, ossia, in concreto, di perseguire le eresie (la sciita in primo luogo) all'interno e, all'esterno, di tenere a bada i suoi nemici. Di fatto, dal tempo del lungo medioevo musulmano ad oggi, l'Islam - con l'eccezione di quello sciita iranico, peraltro minoritario - non ha mai conosciuto una «gerarchia religiosa» rigidamente strutturata. In ciascuna entità statale (dagli imperi safavide, ottomano, moghul ecc. sino agli stati moderni e contemporanei) la classe dei dottori (*ulema*) e assimilabili (*cadi* o giudici religiosi, predicatori, *shaykh* o capi di confraternita) si distribuisce sul territorio in base a una sorta di competenza o giurisdizione locale, con deboli vincoli di subordinazione gerarchica. L'«autorità» religiosa in buona parte si costituisce ancora in base all'anzianità, agli studi compiuti e alle pubblicazioni e, in definitiva, in base al seguito e prestigio personale dei singoli dottori (*ulema*) o *shaykh*. In materia di dottrina, mancando un'autorità magisteriale centrale, il collante è stato sempre fornito dal «consenso» (*ijma'*) lentamente formatosi e consolidatosi intorno ad alcune grandi scuole esegetiche e giuridico-teologiche. Per fare un esempio, la scuola malikita, di orientamento moderatamente conservatore, s'impose nel Maghreb e nella Spagna musulmana; quella hanafita, la più liberale, nell'oriente musulmano; in Egitto sono ben

“ Cf. il mio articolo *Verità e autorità nell'Islam*, in «Credereoggi» 122 (2001), pp. 117-128.

rappresentate anche la shafita e la hambalita e un orientamento neo-hambalita (tendenzialmente fondamentalista) informa molti dei movimenti islamici radicali di oggi. Un Grande Mufti, una sorta di alto giurista religioso spesso nominato dal principe, affiancava quest'ultimo nella conduzione degli affari politici con risvolti religiosi, emettendo sentenze interpretative (*fatwa*) non di rado sollecitate e «orientate» dall'interesse dei regnanti o dei poteri forti di turno.

In questa situazione di grande frammentazione, si capisce come un dialogo abbia faticato e tuttora fatichi a decollare anche solo, talvolta, per la difficoltà obiettiva di individuare una controparte, ovvero una «autorità», la quale di fatto si presenta più secondo le modalità di una «rete» onnipervasiva orizzontale che non in quella a noi più familiare di una struttura piramidale e verticalizzata.

Ma detto questo, non si è ancora andati al cuore del problema. In fondo, sulla spinta del fenomeno impetuoso e globale dell'«organizzazione», che ha interessato nel secolo appena trascorso tutti gli ambiti della vita sociale e professionale in ogni angolo del mondo, anche tra il ceto degli *ulema* si sono andate sviluppando organizzazioni a livello nazionale e internazionale. Ho usato non a caso il termine «ceto», si tratta infatti di poco più che «associazioni di categoria», che di solito non pretendono di assumere alcun ruolo magisteriale o di direzione spirituale delle rispettive comunità e che più spesso prendono posizione su vari problemi generali di natura sociale, educativa o politica (ad esempio: il problema palestinese, il ruolo della donna, l'insegnamento della religione nelle scuole statali, il controllo delle nascite ecc.). L'Islam resta tuttora una religione profondamente a-sacerdotale e a-gerarchica o, detto in altri termini, una religione in cui ogni credente è in fondo «sacerdote» di se stesso. L'*imam* di ogni singola comunità locale si conforma nella sua condotta ai principi della scuola esegetico-teologica cui aderisce, non ha in sostanza stretti vincoli gerarchici; è confortato nella sua azione più dalla sicura percezione del *sensus fidelium* e viene orientato più dalla tradizione d'insegnamento cui aderisce che non da una visibile autorità sovrapposta. Egli svolge perciò la sua azione pastorale in gran-

de autonomia, spesso in vario grado adattandola a usi e costumi locali (così, ad esempio, un *imam* dell'Africa subsahariana può tranquillamente ammettere e magari incoraggiare nella sua piccola comunità di villaggio la pratica dell'infibulazione, nettamente respinta invece dai colleghi «più evoluti» del Maghreb; un *imam* malese di solito opera all'interno di una ritualità che ha integrato numerosi elementi «folklorici» del sostrato locale che farebbero inorridire i colleghi egiziani o arabo-sauditi, e così via). Certo i rapporti interreligiosi risentono fortemente di questa situazione infinitamente frammentata, reticolare, per non dire quasi «atomizzata», dell'autorità. I casi di scontri interreligiosi (in regioni della Nigeria, del Sudan, dell'India e dell'Indonesia, per fare esempi recenti) - peraltro legati come spesso succede a più prosaiche questioni di redistribuzione di risorse e potere tra i vari gruppi, complicate a volte da ingerenze estere - non vanno presi per queste ragioni come rappresentativi di una «linea ufficiale» o di un atteggiamento comune all'insieme dei musulmani. L'Islam esiste, è bene ricordarlo, come una identità religiosa condivisa, come una prassi culturale comune a un miliardo di persone, come tradizione cementata da un *consensus* ultramillenario, non come «chiesa» monolitica.

Detto questo, a mio avviso, due grandi ostacoli si frappongono ancora sulla strada dell'avvio di un dialogo fruttuoso tra l'Islam e la cristianità. Il primo è il «contenzioso polemico» che risale al nostro Medioevo allorché, sia pure nel quadro di una conflittualità endemica (Crociate, Reconquista della Spagna, più tardi guerre tra Venezia e gli Ottomani), l'insulto e la denigrazione sistematica di Maometto erano la regola. Si osservi che a un musulmano era preclusa in partenza la possibilità di ribattere sullo stesso piano offendendo Gesù, giacché nel Corano colui che è indicato come il «profeta» dei cristiani è stimato «l'eminente in questo mondo e nell'altro, e uno dei più vicini a Dio» (III,45-46) e a più riprese viene gratificato di epiteti come «parola venuta da Dio» o «spirito esalato da Dio» e indicato come il figlio «dell'eletta tra tutte le donne del creato» (III,42), il nostro grande islamologo Alessandro Bausani riferiva del grave imbarazzo provato allorché, dovendo tenere una

conferenza di fronte a una platea di studiosi arabi sul tema dei reciproci rapporti, si sentiva chiedere di spiegare come mai Dante, il «poeta della cristianità» medievale, avesse sistemato Maometto nel profondo del suo Inferno e l'avesse fatto oggetto della pena più infamante". Le espressioni dei nostri polemisti medievali nei confronti di Maometto sono in effetti caratterizzate da estrema violenza: «raptor, omicida, parricida multorum, proditor, adulter nefandus», capo di una setta (tale era l'idea trasmessa sin dalla prima analisi di san Giovanni Damasceno) di «prudente» iuxta carnem, sine lege, totius boni inscii, appetentes luxuriam deditique gulae»<sup>11</sup>. Non sfugge che purtroppo l'immagine di Maometto e dei musulmani ancora diffusa tra il popolino nel mondo cristiano, e persino tra strati meno incolti, è in larga parte ancora informata a stereotipi e pregiudizi di origine medievale.

A questa situazione di fatto si aggiungono i danni dell'epoca coloniale: ancor oggi buona parte dell'intellettualità musulmana, religiosa e non, enfatizza il «ruolo organico» delle chiese cristiane all'avventura coloniale, e tende ad analisi e semplificazioni propagandistiche del genere «potenze imperialiste = potenze cristiane» o «potere capitalista = potere cristiano».

Su tutte queste questioni, io credo, la cristianità non ha ancora avviato una seria riflessione. Il «contenzioso polemico» e la «compromissione colonialistica» sono certamente ancora due enormi ostacoli da rimuovere sulla strada di un sereno dialogo, e il lavoro qui compete senza dubbio alla parte cristiana in primo luogo.

Epperò, io credo, un ostacolo anche maggiore a un dialogo fruttuoso viene da parte musulmana e chi ha seguito il nostro ragionamento dall'inizio se ne sarà avveduto. L'ostacolo è di natura «teologica»: l'Islam si sente depositario dell'ultima e la perfetta tra le rivelazioni concesse da Dio all'umanità (è «il sigillo della rivelazione») e, ancora, nel Corano la comunità di Maometto è definita «la migliore delle comunità» (III,110)

<sup>11</sup> Cf. A. BAUSANI, *Breve storia dei pregiudizi antiislamici in Europa*, cit., p.83.

<sup>12</sup> Cf. G. RIZZAKDI, *Islam e cristianità dal Medioevo ad oggi*, in «Credereoggi» 17 (1997), pp. 5-16.

mai suscitate da Dio. La grande «frattura» originaria è destinata a durare, Dio la vuole per mettere gli uomini alla prova (vedi *supra*), e comunque sarà ricomposta alla fine dei tempi allorché le altre fedi saranno chiamate dallo stesso Gesù a seguire il verbo di Allah. Dall'alto di questa sua pretesa superiorità costantemente vantata nei secoli, l'Islam - religione che si sente universalistica e «ultima» - nel suo complesso fatica a prendere in considerazione la necessità o l'utilità stessa di un dialogo interreligioso. Tanto più che, dal suo punto di vista, ha «già concesso» abbastanza: le altre religioni monoteistiche hanno una loro validità essenziale, ad esse come abbiamo visto è riconosciuto lo statuto di «religioni del Libro». Questo «pluralismo della rivelazione», stabilito già su basi scritturali, la lunga storia della presenza di varie comunità ebraiche e cristiane (ma anche zoroastriane, indù, buddhiste...) in terre islamiche sino ad oggi, la certezza nel finale trionfo della fede predicata da Maometto, tutto ciò permette a tanti dottori dell'Islam di guardare con sufficienza e talora con malcelato senso di fastidio alle insistenti profferte di dialogo seguite alle aperture conciliari (Vaticano II, dichiarazione *Nostra Aetate*). Questo atteggiamento si nutre talora anche del sentimento di una pretesa superiorità morale, da «fratelli maggiori» che rimbeccano spesso e volentieri i «minori», qualcosa che a ben vedere ha le sue lontane radici già in qualche passo coranico, come ad esempio in questo:

Di' [o Maometto]: «O gente del Libro! Voi non farete nulla di buono finché non metterete in pratica la Torà e il Vangelo e quel che v'è stato rivelato dal vostro Signore!» (V,68),

ma anche in quelli, numerosi, in cui i cristiani sono rimproverati per deviazioni teologiche (dottrina trinitaria, culto dei santi) o per «avere esagerato» indebitamente divinizzando Gesù il loro «profeta». È questo atteggiamento complessivo - che come si è visto ha basi teologico-scritturali ma anche cause storiche e polemiche precise - che si presenta forse come l'ostacolo più insidioso e difficile da rimuovere sulla via di un autentico dialogo. Un dialogo che, si badi bene, è incoraggiato - come talora tendono a scordare molti dottori dell'islam - sin dalle

pagine di un testo di quattordici secoli fa, ben anteriore alle aperture conciliari:

Né disputate con la gente del Libro [= ebrei e cristiani] se non nel modo migliore [...] e dite: «Noi crediamo in quel che è stato rivelato a voi e in quel che è stato rivelato a noi, e il nostro e il vostro dio non sono che un Dio solo, e a Lui noi tutti ci diamo!» (XXIX,46).