

# L'ANIMA RELIGIOSA DELL'ISLAM

di P. Birtolo

*"Te noi adoriamo, Te invochiamo in aiuto: guidaci per la retta via, la via di coloro sui quali hai effuso la Tua grazia, la via di coloro coi quali non sei adirato, la via di quelli che non vagolano nell'errore!" (Cor. 1: 1- 7)*

## *Introduzione*

54

Le comunità musulmane sono ormai presenti in paesi non islamici. In Italia, in Francia e in Austria l'Islam è la seconda religione. Tuttavia, in Occidente, c'è ancora una confusione per quanto riguarda questa religione (la terza grande religione monoteista, dopo l'ebraismo e il cristianesimo), la più diffusa nel mondo, dopo il cristianesimo, praticata da oltre un miliardo di persone, circa un quinto dell'umanità. Spesso, infatti, l'Islam viene usato come sinonimo di islamismo, ovvero di integralismo e di intolleranza religiosa, di fondamentalismo e come tale è considerato pericolo di destabilizzazione politica nel mondo moderno. Come pure c'è confusione su Maometto, considerato, dall'Occidente cristiano, un eretico ed un impostore, l'Anticristo, dal mondo arabo, invece, un modello di virtù e di comportamento, il "sigillo dei Profeti", che riceve la rivelazione del Corano da Dio tramite l'angelo Gabriele. E ancora, il Corano è solo il Testo sacro o è anche il grande Codice della società tutta, che nessuna rivoluzione ha spostato dalla posizione centrale che esso occupa da più di 14 secoli. Accostarsi alla cultura islamica senza conoscere il Corano è forse più riduttivo che guardare alla storia dell'Occidente senza conoscere la Bibbia.

Con l'aiuto di Ruthven, Bobzin, Branca, Cook e Pace cercheremo di chiarire questi aspetti dell'Islam.

## *L'Islam*

L'Islam è la religione diffusa agli inizi del VII secolo tra gli arabi dal Profeta Maometto.

La diffusione fu rapidissima lungo la direttrice della conquista araba e a spese dell'Impero bizantino del Nord Africa e del Medio Oriente sino alla Persia. Le tre colonne dell'Islam furono per molti secoli l'Impero ottomano, la Persia safawide e l'India della dinastia turca del Gran Mogol. La diffusione, per tutto il Settecento e l'Ottocento, procedette anche pacificamente, per proselitismo, lungo la direttrice della "via della seta", nell'Asia centrale sino alla Mongolia; delle rotte commerciali del Mare Arabico e dell'Oceano Indiano,

nell'Africa orientale, sino a Zanzibar e nell'Asia insulare; delle piste carovaniere del Sahara sino al Golfo di Guinea. Nel Novecento, soprattutto nei decenni post-bellici, la presenza islamica si trova diffusa in tutti i continenti: è la conseguenza dei nuovi flussi migratori dal Sud al Nord del mondo, a partire da quello costituito dagli immigrati nordafricani e maghrebini in Francia, Spagna e Italia e dai turchi in Germania e Austria.

L'Islam è la terza grande religione monoteista, dopo l'ebraismo e il cristianesimo. È la più diffusa nel mondo, dopo il cristianesimo, praticata da oltre un miliardo di persone, circa un quinto dell'umanità, sparse in Arabia, dove i fedeli sono circa il 20%, particolarmente in Asia, dove il Pakistan e il Bangladesh sono nazioni islamiche in forma esclusiva, mentre l'Indonesia e la Malaysia sono nazioni islamiche in forma prevalente, e in Africa. In molti paesi dell'Asia e dell'Africa è non solo praticata dalla maggioranza della popolazione, ma è anche religione di Stato. L'Islam è diffuso anche in Europa. Come rileva Igonetti, "non vi è paese in Europa che non abbia una consistente comunità musulmana"<sup>1</sup>. Oltre che nella Turchia europea, in Albania e in Bosnia risiedono compatte comunità musulmane, la cui origine è connessa con il secolare dominio ottomano. In Italia si calcola che i musulmani siano un milione, per lo più provenienti dall'Africa e precisamente dal Maghreb. In Italia, come in Francia e in Austria, è ormai la seconda religione, conseguenza anche delle conversioni, specie a seguito di matrimoni interreligiosi. E così aumenta il numero delle moschee; a Roma, centro del cattolicesimo, ha fatto discutere e suscitato polemiche la costruzione di una grande e sfarzosa moschea; si diffondono anche macellerie islamiche e negozi gestiti da maghrebini e nei nostri supermarket si trova la semola per il cuscus.

La civiltà arabo-islamica ha avuto un ruolo rilevante nella cultura europea, soprattutto per quanto riguarda le scienze fisico-matematiche, filosofiche, naturali e artistiche. C'è un intreccio di destini che nascono da un luogo, il Mediterraneo. Le tre grandi religioni monoteiste, oltre a rifarsi alla comune radice abramitica, infatti, condividono territori molto vicini e, in parte, si specchiano nelle stesse acque, integrandosi e interagendo nella parabola della storia e, "proprio in questa integrazione, secoli lontani o brevi flash di cronaca chiedono incessantemente di essere interrogati e interpretati"<sup>2</sup>

Oriente e Occidente, allora, non sono poi così distanti, come si crede, né sono mondi impermeabili tali da scoraggiare la via della reciproca, migliore, comprensione. Guardandosi l'un l'altro diversamente da come hanno fatto in passato, "accettando la sfida del confronto e della competizione nella pace, praticando la disciplina della ricerca ed esaltando la pazienza del dialogo, anche quello, anzi soprattutto quello con le religioni del mondo"<sup>3</sup>, potranno "davvero far germogliare nel deserto del mondo il fiore della pace perpetua"<sup>4</sup>. Le condizioni di una pace perpetua –avverte Milano– "non saranno prodotte dall'illusione di abolire i conflitti, ma dalla decisione di incanalarli e guidarli per le vie di una competizione dialogante, nella quale nessuno rinunci alla propria identità, ma ciascuno la persegua permettendo ed anzi promuovendo l'identità dell'altro come altro"<sup>5</sup>, visto, cioè, nella giusta dimensione e non demonizzato, accentuando così i rischi di reciproca esclusione. È importante, perciò, il

dialogo interreligioso, nella consapevolezza dell'irriducibile diversità che caratterizza ciascuna identità religiosa. Le religioni ebraica, cristiana e islamica, pur professando la fede in un solo Dio, evidenziano profonde differenze, in particolare sulla persona del Cristo, ma anche per quanto riguarda Abramo, che riconoscono ciascuna come padre. Il cristianesimo e l'Islam guardano ad Abramo secondo due prospettive differenti. Nell'Islam Abramo è il testimone del monoteismo più radicale e, come le altre figure bibliche, è il modello della sottomissione perfetta a Dio. Invece la nozione di promessa o alleanza fatta ad Abramo, così come quella di "storia della salvezza", che è comune all'ebraismo e al cristianesimo, sono praticamente assenti dall'Islam. Perciò il Concilio Vaticano II, nella costituzione dogmatica *Lumen gentium*, afferma: "Il disegno della salvezza abbraccia anche coloro che riconoscono il Creatore, e tra questi in primo luogo i musulami, i quali, professando di tenere la fede di Abramo, adorano con noi un Dio unico, misericordioso, che giudicherà gli uomini nel giorno finale" (n. 16). La prima redazione di questo testo diceva: "I figli d'Ismaele che, professando Abramo per padre, credono anche nel Dio di Abramo". La redazione definitiva non si pronuncia sulla relazione tra i musulmani e Abramo, ma afferma solo che i musulami professano di "tenere la fede di Abramo". Accettato ciò, "non mancano elementi di confronto utili a tutti coloro che partecipano a questo dialogo per maturare una più profonda coscienza di essere depositari di un inestimabile patrimonio del quale ciascuno è chiamato a essere non solo un geloso custode, ma anche e forse soprattutto un testimone il più adeguato e trasparente possibile, affinché la Parola che si crede e si celebra presso ogni comunità di credenti abbia la possibilità di continuare a vivere"<sup>6</sup>.

Abramo, considerato il capostipite delle religioni cosiddette abramitiche, ebraica, cristiana, islamica, è l'"ospitale" per antonomasia e questa sua qualità connette strettamente la sua figura al problema dell'accoglienza all'altro. In quanto discendenti di Abramo, dobbiamo anche noi essere ospitali, promotori della migliore comprensione, della quotidiana convivenza, di una pace duratura fra i popoli che nel Mediterraneo, crocevia in cui s'incontrano e si scontrano il nord e il sud, l'oriente e l'occidente del mondo, hanno avuto la culla della loro cultura e della loro religione monoteista. Nello spirito di Abramo, i rapporti tra gli uomini e le nazioni dovranno essere animati, secondo un termine caro a Giovanni Paolo II e a Carlo Maria Martini, "da uno spirito di convivialità". Quest'ultimo concetto è proprio anche della spiritualità ortodossa: nelle icone, i tre Angeli che Abramo ospita, prefiguranti la Trinità, vengono sempre rappresentati a tavola. Il tema dell'ospitalità è centrale nella vicenda di Abramo, visitato più volte dagli Angeli, come nel dipinto di Gaudenzio Ferrari (1471-1546), in cui egli stesso serve a tavola. Abramo, dunque, "spazio" per l'incontro ebreo-cristiano-arabo. Dalle due prime consonanti che formano il nome di Abraham, Ibrahim, potrebbero derivare sia il termine "Arabi" sia quello "Ebrei" ad indicare che, proprio su questo legame, si dovrà innescare un duraturo processo di pace fra queste due nazioni da troppo tempo in guerra. Nella memoria di Abramo, dopo troppe "guerre sante", seguiamo la promessa di una Pace Santa. La figura di Abramo è un tema classico del dialogo interreligioso. Le tre

religioni, chiamate abramitiche, infatti, riconoscono ciascuna Abramo come padre. Per esse, Abramo è esempio perfetto dell'uomo credente che si è affidato totalmente a Dio, fino ad essere disposto a sacrificare suo figlio. Già l'Antico Testamento parlava di Abramo come il padre di una moltitudine di popoli (*Genesi* 17, 4-7). Il tema è espresso da vari autori del Nuovo Testamento, soprattutto da Paolo, in particolare nella *Lettera ai Romani* e nella *Lettera ai Galati*. Il Corano riprende l'immagine di Abramo come guida spirituale dell'umanità (cfr. *Sura della Vacca* II, 124). Il Corano contesta sia agli ebrei sia ai cristiani la pretesa di monopolizzare la figura di Abramo e rovescia questa pretesa a favore dell'Islam (*Ivi*, II, 135 e III, 65-68).

Nel rapporto Oriente-Occidente gioca un ruolo importante l'Islam. "Ed è proprio l'Islam, –rileva Igonetti– con le sue implicazioni politiche, economiche e sociali, ciò che meglio incarna, attualmente, il disagio e le contraddizioni dell'Occidente, non solo con il problema dell'immigrazione, ma anche con la guerra del Golfo, il sanguinoso conflitto etnico della ex Jugoslavia, e col fenomeno dei movimenti islamici"<sup>7</sup>.

Nonostante la considerevole presenza islamica nel mondo, permangono nei confronti dell'Islam pregiudizi e fraintendimenti.

I media occidentali presentano l'Islam in genere aggressivo, intransigente, una religione i cui fedeli non esitano a ricorrere alla violenza in difesa delle proprie convinzioni e per imporre la propria volontà.

"In un'epoca di notizie urlate e approssimative e di quotidiani alla costante ricerca dello scandalo, –scrive Ruthven– la vita e i valori delle maggioranze pacifiche passano inevitabilmente in secondo piano, di fronte agli atti di minoranze rumorose. I mezzi di comunicazione agiscono da specchio deformante, ingigantendo l'aggressività di pochi e minimizzando il quietismo o l'indifferenza dei più"<sup>8</sup>. In una società dominata dai media, omicidi e attentati attirano facilmente l'attenzione. E soggiunge: "l'immagine di un Islam militante non si addice a una fede considerata dalla maggior parte dei suoi seguaci –circa un miliardo nel mondo– non meno pacifica del buddhismo o del cristianesimo. La parola *Islam* in arabo significa 'sottomissione volontaria', ed è etimologicamente legata a *salam*, che vuol dire 'pace'; inoltre, l'espressione con cui i musulmani di tutto il mondo si salutano, e salutano gli stranieri, è *as-salam alaykum*. 'Che la pace sia con te'<sup>9</sup>. Osserva che "le versioni quietiste dell'Islam stanno rapidamente guadagnando terreno"<sup>10</sup> Rileva che la Tablighi Gama'at, nata in India, si è diffusa in un centinaio di paesi, dalla Malaysia al Canada, fino a una completa internazionalizzazione. Pur essendo attiva nel promuovere la fede, è dichiaratamente apolitica. "I decenni a venire –egli afferma– vedranno probabilmente l'abbandono dell'azione politica diretta e un rinnovato accento sugli aspetti personali e privati della fede"<sup>11</sup>.

"Il termine *salam* –osserva Branca– ricorre nel Corano molte volte e, soprattutto nella parte più antica, prevalentemente in relazione alla vita futura. Essa è però costantemente messa in relazione con le opere di giustizia che avranno saputo meritarsela [...]. Nel Corano non manca neppure il concetto di 'pace' riferito anche ai rapporti fra il Profeta e i suoi contemporanei e addirittura tra i suoi seguaci –i musulmani– e i loro avversari. Oltre ai versetti che inci-

tano alla lotta [...] ce ne sono altri che invitano alla concordia [...]. Nonostante un'opposizione dura soprattutto verso gli idolatri, si esortano talvolta i fedeli comunque ad augurare la pace e a trattare con rispetto e garbo anche chi non vuole accettare il messaggio<sup>12</sup>.

Secondo Pace, "l'Islam è una religione che in linea di principio predica la pace [...] e perciò i movimenti dell'Islam politico si collocano su un piano diverso che nulla hanno a che vedere con la fede"<sup>13</sup>. Pace non condivide la tesi di Samuel Huntington, secondo il quale il pericolo di destabilizzazione politica nel mondo moderno proviene dall'Islam come fondamentalismo<sup>14</sup>. Secondo Pace non c'è solo il fondamentalismo islamico, ci sono diversi fondamentalismi: ebraico, protestante, induista e sikhista. Un fondamentalismo cattolico non esiste, perché "nella Chiesa cattolica vige un principio di funzionamento dell'organizzazione religiosa che per molti aspetti sembra costituire una sorta di antidoto alle tendenze fondamentaliste"<sup>15</sup>. Nel cattolicesimo, infatti, tra il credente e la parola contenuta nel Libro sacro si interpone l'autorità del magistero della chiesa. Nel cattolicesimo non c'è la centralità del Libro sacro: "il cattolicesimo non è in realtà una religione del Libro; è piuttosto una religione della comunità adunata attorno ad una Rivelazione garantita e trasmessa di generazione in generazione da una istituzione come la Chiesa"<sup>16</sup>. Con il Concilio Vaticano II (1963-1965) si restituisce centralità alla Bibbia. Tendenze fondamentaliste comunque non mancano in campo cattolico: il movimento di Lefèbvre, quello dei neo-catecumenali e di Comunione e Liberazione. Il fondamentalismo è "l'involucro che cela le moderne forme del conflitto politico sotto specie religiosa. CL in campo cattolico e in Italia soprattutto ha dato forma in modo più radicale a questo conflitto, in efficaci forme moderne di contestazione del principio della laicità dello stato moderno. Lo stato moderno, laico ed eticamente neutrale, costituisce l'oggetto della critica più radicale che CL ha sviluppato"<sup>17</sup>. Difesa della vita (antiaborto), valorizzazione del ruolo della famiglia nella scelta educativa dei loro figli, con conseguente richiesta di finanziamento pubblico delle scuole confessionali, erano i temi che CL difendeva contro il Nemico, secolarismo e comunismo, convinta di poter trasformare la società secolarizzata in una società "teologica", come ha detto Giovanni Paolo II alla società polacca, in occasione della sua seconda visita in Polonia. "Comunione e Liberazione presenta alcune somiglianze con il neo-fondamentalismo religioso contemporaneo così come si viene evolvendo in terra americana"<sup>18</sup>. Due sono gli elementi di contatto: "La convinzione dell'inerranza di un messaggio religioso e la necessità di trasformare tale messaggio in un progetto di azione sociale e politica per difendere valori ritenuti gravemente in pericolo a causa della presenza di un Nemico simbolicamente individuato di volta in volta nella modernità, nel secolarismo, nel permissivismo, nella crisi dei valori morali della famiglia e così via"<sup>19</sup>. "L'universalità del fondamentalismo, dunque, sembra escludere che solo una religione –come l'Islam– ne abbia il monopolio esclusivo"<sup>20</sup>.

Spesso si confonde l'Islam con islamismo. "L'islamismo –rileva Ruthven– non è l'Islam"<sup>21</sup>.

"Il suffisso latino aggiunto all'originale arabo –egli osserva– esprime con

maggior precisione il rapporto fra una realtà preesistente (in questo caso una religione) e la sua trasformazione in ideologia politica, proprio come il comunismo ideologizza la realtà della comune, il socialismo quella della società, e il fascismo gli antichi simboli dell'autorità consolare romana".<sup>22</sup>

Come pure è entrato nell'uso comune il termine "fondamentalista" per indicare i musulmani disposti a tutto per ristabilire o istituire uno stato islamico, che si proponga cioè di far rispettare –anche con la forza– la legge rivelata dell'Islam (*shari'a*). "Ma si tratta di un uso improprio, –scrive Ruthven– poiché il termine ha origini cristiane: il fondamentalismo era in origine un movimento di opposizione alla teologia liberale o modernista insegnata nei seminari protestanti americani, e in particolare alle teorie che mettevano in discussione l'interpretazione letterale di eventi soprannaturali come la creazione in sei giorni, la nascita verginale, la resurrezione e l'imminente ritorno sulla terra di Cristo"<sup>23</sup> "L'uso del termine 'fondamentalisti' –saggiunge– non solo è fuorviante, ma costituisce anche una concessione indebita ai sostenitori dell'Islam politico, inducendo a credere che la difesa dei fondamenti dell'Islam richieda necessariamente un'azione politica"<sup>24</sup> Come fondamentalismo, l'Islam è visto come una forza ostile, un possibile sostituto del comunismo e quindi come principale avversario ideologico del liberalismo postilluminista, insomma come antioccidentalismo. Pregiudizio rilanciato dalle previsioni e dalle analisi di alcuni studiosi di geopolitica sul prossimo, inevitabile conflitto globale tra Islam e Occidente, dopo la caduta del Comunismo.

Altra confusione è chiamare i musulmani maomettani e la loro religione maomettismo o maomettanesimo. Questa terminologia, rifiutata dai musulmani, si riferisce a Maometto come "fondatore della religione" e rispecchia l'analogia col Cristianesimo, in cui Gesù Cristo riveste un ruolo fondamentale. Nell'Islam, però, viene messa in particolare evidenza la natura umana di Maometto. Perciò "i musulmani –scrive Ruthven– adorano Dio, non Maometto. Il Messaggero è un profeta, non una divinità o un'incarnazione divina. Suggestire il contrario significherebbe smarrire il confine tra Dio e umanità, creatore e creatura. Dal punto di vista teologico, l'affermazione di quel confine è l'articolo fondamentale della fede islamica: 'Non c'è altro dio all'infuori di Dio, e Maometto è il suo Profeta'"<sup>25</sup>. Dio non s'incarna in una persona, si rivela in un testo, ritenuto divino in se stesso. Il Gesù coranico è un profeta, ma non è un'incarnazione divina.

L'Islam, per la straordinaria rilevanza data alla questione dell'unicità di Dio, si richiama al paradigma monoteista abramitico, all'intransigente monoteismo delle due precedenti religioni abramitiche ebraica e cristiana. L'Islam, con l'unicità divina, si contrappone al paganesimo arabo, al dualismo zoroastriano e alla dottrina cristiana dell'incarnazione divina. I conquistatori arabi in Palestina eressero il primo edificio grandioso, la Cupola della Roccia, sul Monte Sacro a Gerusalemme, sul Tempio ebraico, nel luogo in cui, secondo la tradizione ebraica, Abramo avrebbe dovuto sacrificare suo figlio Isacco (Isacco è già sull'altare quando la voce di Dio ordina ad Abramo di fermarsi e di sostituire al figlio un ariete), e dove più tardi fu riposta l'Arca dell'Alleanza. Questa splendida costruzione ottagonale, rivestita di marmo e con la cupola dorata, è deco-

rata con iscrizioni coraniche che proclamano l'unità di Dio e la missione profetica di Maometto. Nell'Islam non c'è dottrina dell'incarnazione divina e non c'è chiesa cui tocchi il compito di trasmettere ai credenti i dettami divini o gli insegnamenti del Profeta. Gli uomini devono soltanto obbedire alla legge (*shari'a*) divina, eterna come Dio, base del diritto islamico. La legge applica i dettami divini e regola le faccende degli uomini.

Spesso si sente dire e si legge che l'Islam si è diffuso con la spada, ma "quest'affermazione –rileva Bobzin–, se non del tutto gratuita, è comunque fuorviante"<sup>26</sup>.

Per capire l'aspetto militare dell'Islam –egli dice– “bisogna ricollegarsi alla cultura tribale dell'Antica Arabia, a cui Maometto fu legato per tutta la vita, e che modificò soltanto sostituendo la comunità della discendenza (*nasab*) con la comunità della fede (*iman*).”<sup>27</sup>. La comunità di fede comunque non escludeva la comunità di lotta. Infatti –come rileva Branca– “l'Islam è anche una religione che non esclude il conflitto”<sup>28</sup>. Il termine che definisce tale aspetto è *ghihad*, che vuol dire lotta, guerra, sforzo in coloro che s'impegnavano nella conversione e dovevano resistere alle pressioni dei parenti che si adoperavano per farli desistere dall'aderire alla nuova fede. “È comunque innegabile –scrive Branca– uno spiccato legame –anche nelle fonti– fra religione e guerra. La stessa vita del Profeta [...] è una serie impressionante di campagne militari: Maometto è stato infatti anche un grande condottiero”.<sup>29</sup> Però “a ben guardare –saggiamente– [...] la guerra fu così importante alle origini non tanto per un'aggressività innata negli arabi o nell'Islam, ma per la sua particolare funzione in quel contesto politico-sociale”<sup>30</sup>. Con l'egira, poi, si incita a combattere per riconquistare la Mecca, rimasta nelle mani degli indifferenti e dei nemici, i quali avevano indotto i musulmani a lasciare la loro città d'origine. Ne derivò una guerra lacerante e crudele nella quale i fedeli combattevano contro i loro stessi parenti, uniti dalla stessa fede piuttosto che da legami di sangue. Comunque la traduzione comune *guerra santa* “è impropria, se non altro perché il concetto di santità è nell'Islam del tutto diverso dal nostro, e per di più poco sensato per un arabofono in abbinamento al termine *guerra*”<sup>31</sup>. Il *ghihad*, la “lotta”, va aggiunto, è condotta contro i politeisti, non contro gli ebrei e i cristiani, che sono monotesti, la Gente del Libro, i quali sono protetti (*dhimmī*) in cambio del pagamento della *gizya*, un “testatico”. Scrive Ruthven: “se si pensa all'Europa medievale, la dottrina del *ghihad* è di gran lunga più umanitaria delle bolle papali che incitavano allo sterminio degli eretici. [...]. A conti fatti, la tolleranza islamica in epoca premoderna è stata di gran lunga maggiore di quella della Chiesa cristiana medievale”<sup>32</sup>. Il *ghihad* –osserva Pace– è “in primo luogo sforzo morale interiore diretto a combattere il male che si annida dentro di noi, e solo in seconda battuta guerra sacra contro coloro che si oppongono alla diffusione dell'Islam, vera religione universale, *in primis* contro tutti quei musulmani devianti che accettano i nuovi costumi e stili di vita che provengono da civiltà esterne, dall'Occidente, per esempio”<sup>33</sup>. L'apostasia nella tradizione islamica è peggiore della condizione dell'infedele. L'apostata è considerato un traditore che ha abbandonato il vero Dio e dunque va eliminato se non si ravvede.

Questione controversa è il rapporto tra donne e Islam. Esiste la diffusa con-

vinzione che la religione opprime e talvolta perseguita le donne. Ruthven osserva che “la tutela della famiglia patriarcale e del capitale simbolico che racchiude –la castità femminile– è profondamente radicata nel vocabolario dell’Islam”<sup>34</sup>, che all’epoca della *gahiliyya* (ignoranza), precedente la rivelazione, l’infanticidio femminile era comune e che “in seguito all’affermarsi dell’Islam, alle donne furono garantiti i diritti di successione, sotto l’ombrello protettivo della famiglia. Il marito fu obbligato a provvedere alla moglie e ai figli. Benché fosse consentita la poliginia (la possibilità per un uomo di avere più mogli), il numero massimo venne fissato a quattro, e tutte dovevano essere trattate allo stesso modo”<sup>35</sup>. “Nel Corano –osserva inoltre– non si afferma mai un’ineguaglianza spirituale tra i due sessi; il testo è anzi indirizzato esplicitamente sia agli uomini sia alle donne, e il giorno del giudizio anche le donne dovranno rispondere delle proprie azioni”<sup>36</sup>.

Alcuni versetti coranici, tuttavia, sanciscono l’inferiorità giuridica della donna: nel diritto di successione, per esempio, la parte di eredità destinata alla sorella ammonta solo alla metà di quella del fratello; all’uomo è permesso ricorrere alle punizioni corporali nei confronti della moglie ostinata o disobbediente; in alcune procedure legali la testimonianza della donna vale metà di quella dell’uomo. “Probabilmente –osserva Ruthven– non è sbagliato sostenere che nel contesto dell’Arabia del VII secolo queste norme rappresentarono un sostanziale miglioramento della condizione femminile, soprattutto in merito alla tutela dei diritti matrimoniali e di proprietà”<sup>37</sup>. Un’inferiorità della donna rispetto all’uomo, comunque, si rivela nel matrimonio. Questo, nell’Islam, è fortemente raccomandato; non è un sacramento, ma un contratto giuridico sanzionato dalla legge divina. In genere il padre della donna stipula il matrimonio in sua vece, costretta a sposare l’uomo da lui scelto. L’uomo ha il diritto di sciogliere il matrimonio a suo piacimento per mezzo del *talaq* (“ripudio”). Ha il diritto, prescritto da Dio, alla soddisfazione sessuale: la moglie non ha il diritto di respingere le richieste sessuali del marito. Tra gli sciiti duodecimani i privilegi sessuali dell’uomo sono rafforzati dall’istituzione del matrimonio temporaneo, un contratto a durata limitata. Le donne, dunque, nell’Islam, sono soggette a prescrizioni discriminatorie, contenute in alcuni passi del Corano. Cor 4, 3 afferma che “Gli uomini sono preposti alle donne” Perché gli uomini sono preposti alle donne? È il Corano stesso a rispondere: “Perché Dio ha prescelto alcuni esseri sugli altri e perché essi donano dei loro beni per mantenerle” (Ibidem). La supremazia maschile è affermata e sanzionata anche con la concessione al marito del diritto di picchiare la moglie ribelle.

La contraddizione tra eguaglianza morale e spirituale e discriminazione giuridica delle donne è possibile risolverla, secondo Ruthven, “solo ricorrendo a un’interpretazione modernista che affermi la contingenza storica del testo”<sup>38</sup>. “La regola secondo cui la testimonianza di una donna su una questione d’affari necessita della conferma di un’amica –scrive– poteva avere un senso in società premoderne in cui la maggior parte delle donne era analfabeta, ma, al giorno d’oggi, laddove vige questa norma, può accadere che la deposizione di una donna laureata in economia valga la metà di quella di un uomo che non sa neanche leggere”<sup>39</sup>. Quindi, –come rileva Cook– “un modo più morbido per ‘di-

sattivare' la Scrittura è legarla a un contesto o a un pubblico particolare"<sup>40</sup>. Il versetto "Non vi sia costrizione nella Fede" (Cor. 2, 256), per esempio, secondo alcuni commentatori musulmani, era stato rivelato con particolare riferimento a un certo gruppo di Medina. In epoca preislamica le donne facevano voto, se avessero avuto un figlio, di farlo restare tra gli ebrei del posto. Quando la tribù ebraica dei Nadir venne espulsa da Medina, la gente disse: "Ma Profeta! I nostri figli e i nostri fratelli sono tra loro!". Il Profeta non seppe rispondere finché Dio non mandò dall'alto il versetto "Non vi sia costrizione", decretando in tal modo che spettava ai bambini scegliere tra ebraismo e cristianesimo.

A proposito della poliginia, il Corano prescrive che ogni moglie debba essere trattata equamente. Secondo i modernisti la poliginia coranica è di fatto inapplicabile, poiché da nessun uomo si può pretendere che ami allo stesso modo tutte e quattro le mogli. I modernisti osservano che il Corano venne rivelato in un particolare momento storico e in una specifica situazione sociale; si prefiggono di reinterpretarne lo spirito alla luce della realtà contemporanea. Anche le scrittrici femministe sostengono che il Corano vada letto con elasticità, ricontestualizzandolo. Ma si trovano di fronte un ostacolo teologico: "In quanto immutabile parola di Dio, –scrive Ruthven– il contenuto del Corano non è considerato negoziabile: per la maggioranza dei musulmani lo spirito del testo è strettamente letterale. Affermare che, nella realtà della nostra epoca, le prescrizioni discriminatorie contenute nel Corano debbano essere accantonate, costituisce una sfida al dogma secondo cui il testo è fissato per l'eternità"<sup>41</sup>. I commentatori moderni si dividono in due gruppi: quelli del primo gruppo sono condizionati dai valori dell'Occidente e cercano di adeguare le Scritture a essi; quelli del secondo respingono i valori occidentali e non piegano le Scritture per adeguarle: sono i fondamentalisti islamici di questi ultimi decenni. Cook osserva: "i valori occidentali con cui si confrontano non sono soltanto mode correnti, ma componenti basilari del mondo in cui l'umanità dovrà verosimilmente vivere per un certo tempo"<sup>42</sup>. "Quel che colpisce del mondo islamico –scrive– è che, di tutte le maggiori civiltà, sembra essere la meno contaminata dall'irreligiosità e negli ultimi decenni sono stati i fondamentalisti a rappresentare sempre più l'avanguardia culturale"<sup>43</sup>. Due fenomeni –a suo avviso– caratterizzano l'evoluzione dell'Ottocento: l'emergere della "critica testuale" della Bibbia e l'affermarsi della fede "tiepida". Il mondo islamico non li ha conosciuti. "L'attuale reazione islamica alla cultura globale del laicismo e della scienza si basa –scrive– sull'intransigenza di una fede solida, piuttosto che sulla flessibilità di una fede duttile. Una fede che è la chiave della straordinaria forza del fondamentalismo nel mondo islamico contemporaneo"<sup>44</sup>. Per quanto tempo possa conservare questa forza è difficile prevederlo. "Nel frattempo, –egli rileva– l'idea di Scrittura ereditata dal passato musulmano resta saldamente conforme alla tradizione"<sup>45</sup>.

Per quanto riguarda la condizione femminile musulmana, una cosa è certa: le donne musulmane stanno diventando una forza che non può essere ignorata; dalle università escono sempre più laureate. In Arabia Saudita –bastione dell'apartheid sessuale islamico– le donne hanno manifestato pubblicamente contro le regole della *shari'a* che impediscono loro di guidare autoveicoli. "È quindi

inevitabile –scrive Ruthven– che le restrizioni di matrice religiosa siano messe in discussione<sup>46</sup>. L'altra cosa certa è che all'interno dell'Islam si è sviluppato un forte modernismo, modernismo islamico. Ne sono interpreti movimenti di ispirazione nazionalista e anche socialista (il Neo Destur in Tunisia, il Fronte di liberazione algerino, il movimento nasseriano in Egitto, il Baas in Siria e Iraq), ai quali ha fatto quasi da contraltare il movimento dei Fratelli Musulmani, considerato l'ispiratore e il prototipo del fondamentalismo contemporaneo.

Lo slogan del movimento dei Fratelli Musulmani è: "Il Corano è la nostra Costituzione". Come rileva Pace, dietro di esso si celano vari elementi ideologici: "la nostalgia per la società ideale di Medina; la convinzione di essere investiti di una missione sacra di re-islamizzazione della società contemporanea post-coloniale; il desiderio che lo stato debba rispecchiare l'unità della comunità dei credenti, dunque, il progetto di uno stato islamico integrale"<sup>47</sup>. Da qui alcune importanti conseguenze, tipiche del fondamentalismo sunnita: lo stato come una repubblica presidenziale con un organismo consultivo senza un parlamento, l'Islam come unica ideologia politica e come religione di stato.

I movimenti fondamentalisti s'ispirano a Sayyid Qutb, il leader ideologico più influente in tutto il mondo musulmano di tendenza fondamentalista. Egli elabora una propria teodicea, secondo la quale il male si identifica con lo stato laico, subalterno alle esigenze del mercato occidentale e succube dei modelli di vita che provengono dall'Occidente. In questa teodicea è affermata l'assoluta sovranità di Dio, che Egli esercita attraverso la Legge coranica. Un ordinamento che non rispecchi la sovranità divina e non applichi la Sua Legge piomba nell'ideolatria e dev'essere combattuto. È dunque legittimo ricorrere allo *ghihad* contro il nemico interno (le classi dirigenti e gli apostati) e contro il nemico esterno (la civilizzazione occidentale, l'imperialismo occidentale). Il *ghihad* diviene così un vero e proprio nuovo pilastro dell'Islam, oltre ai cinque tradizionali. Oggi il *ghihad* da alcuni è inteso come martirio: alcuni giovani, infatti, si danno la morte insieme alle loro vittime. Il *ghihad* anima i *taleban* (letteralmente: studenti di teologia) in Afghanistan, monaci-guerrieri, così chiamati perché i loro leaders provengono dai seminari religiosi creati nei campi di profughi in Pakistan durante la stagione di migrazione forzata imposta dal regime filosovietico che ha regnato fino a pochi fa a Kabul. I *taleban* s'ispirano a un puritanesimo di massa. Le donne sono espulse dalla scena pubblica e costrette ad abbandonare il lavoro, obbligate a portare il *burqa*, il velo integrale che non lascia intravedere nemmeno i loro occhi, e lunghe vesti sino alle caviglie. È rigettata ogni forma di antropomorfismo che rischierebbe di mettere in discussione l'unicità di Dio.

Pace mette bene in rilievo i limiti di questo radicalismo islamico: "in nome della difesa integrale della fede religiosa –rileva– in verità si assiste ad una coartazione delle ragioni della fede religiosa alle ragioni della politica: quando, sia in Iran che in Sudan (e ora in Afghanistan), i militanti rivoluzionari arrivano al potere sono tentati di imporre una disciplina morale di massa in funzione del modello di stato etico che essi hanno in mente [...]. Alla lunga tutto ciò non può durare [...]. Ogni tentativo di intromissione alla lunga risulta intollerabile"<sup>48</sup>. Non solo; –egli rileva inoltre– che "la radicalizzazione violenta assunta da molti

movimenti ha finito per produrre da un lato una allarmata reazione da parte dei gruppi dirigenti che guidano i processi di modernizzazione di molti paesi di tradizione musulmana che hanno cercato di rafforzare il sistema di potere consegnandosi sempre più al blocco industriale e militare dominante e dall'altro una pressione continua da parte dell'Occidente per contrastare questi movimenti. In tutto ciò l'Islam ha finito per essere travolto e stravolto in quanto religione<sup>49</sup>. Da qui la reazione degli *ayatollah* moderati dell'Iran nel restituire all'Islam una immagine di religione patrimonio di sapienza e di virtù morali. "Un segnale questo di grande importanza –scrive Pace– che non può che ridare coraggio e speranza sia ai credenti musulmani che ritengono che l'Islam possa ancora abitare l'avvenire del mondo sia a tutti quei laici e moderati che guardano con interesse ai modelli occidentali di democrazia e di organizzazione spontanea della società civile"<sup>50</sup>.

In questo senso Ruthven è dell'avviso che "il mondo musulmano si svilupperà sulla falsariga dell'Occidente postcristiano [...], la fede verrà interiorizzata e diverrà una questione privata, frutto di una libera scelta [...], le anime musulmane troveranno il sentiero interiore tracciato dal sufismo più gratificante della via della politica rivoluzionaria. Purtroppo, però, lungo questo percorso, sarà versato altro sangue"<sup>51</sup>.

I mistici sufici –dal nome della veste di lana grezza (*suf*) indossata da alcuni dei primi adepti– erano meno inclini alle pratiche di osservanza esteriori o formalistiche e dediti a pratiche ascetiche e mistiche volte a distaccare la mente dai legami mondani e a cercare di raggiungere l'unione mistica con Dio, influenzati dalle tendenze mistiche presenti nel cristianesimo orientale, dagli gnostici, dagli sciamani dell'Asia centrale e dagli yogin indiani. Nel Corano, comunque, ci sono passi che si prestano a un'interpretazione mistica, soprattutto l'*ayat al-nur*, il celebre versetto della *Sura della Luce* (XXIV, 35) che si concentra sul tema della radiosità divina.

I maestri sufi, famosi per la loro spiritualità, sono noti come *wali* ("amici" di Dio), termine a volte tradotto con "santi", anche se nell'Islam non esiste alcuna chiesa né alcun processo formale di canonizzazione.

### *Maometto*

Il nome Maometto significa "magnificato" o "uno che sarà magnificato".

Differenti interpretazioni si sono date di Maometto in Europa: uno pseudo-profeta, un eretico, un deviazionista, uno scismatico, un impostore, un epilettico, un isterico, il Dio dei Saraceni, l'Anticristo, tutte negative. Con l'illuminismo si ha un'immagine di Maometto meno prevenuta e si esalta in lui il legislatore e l'eroe.

La definizione di Maometto pseudoprofeta ed eretico risale a San Giovanni Damasceno. Questi, infatti, considerava l'Islam un'eresia cristiana; non utilizzava la denominazione "Islam", bensì parlava della fede dominante tra gli ismaeliti.

Il nome "ismaeliti" deriva da Ismaele, il figlio che Abramo ebbe da Agar,

schiafa egizia, considerato il capostipite del popolo arabo. Nel *De Haeresibus*, contenuto nella *Fonte della conoscenza*, san Giovanni Damasceno degli ismaeliti così dice: “Furono idolatri fino all’epoca di Eraclio / imperatore bizantino che regnò dal 610 al 641. Allora però comparve tra loro un falso profeta, chiamato ‘Mamed’, che elaborò una propria eresia dopo aver acquisito una conoscenza superficiale dell’Antico e del Nuovo Testamento, evidentemente dopo l’incontro con un monaco ariano. In seguito fece credere al popolo, con l’inganno, di essere un uomo timorato di Dio, e diffuse la voce che gli fosse arrivato dal cielo uno scritto. In questo modo, dopo aver raggruppato alcuni precetti assolutamente ridicoli, insegnò loro ad adorare Dio”. Secondo san Giovanni Damasceno il monaco eretico che Maometto incontrò era seguace di Ario; secondo altri di Nestorio. È il caso del filosofo e cardinale Nicola Cusano, secondo il quale Maometto incontrò il monaco nestoriano Sergio e diventò a sua volta nestoriano. Le dottrine di Ario e Nestorio vennero intese come negazione della vera natura divina di Gesù Cristo e quindi della Trinità.

Deviazionista e scismatico Maometto appare nell’*Inferno* di Dante: “Mentre che tutto in lui veder m’attacco, / guardommi e con le man s’aperse il petto, / dicendo: ‘Or vedi com’io mi dilacco! / Vedi come storpiato è Maometto! / Dinanzi a me sen va piangendo Ali, / fesso nel volto dal mento al ciuffetto. / E tutti li altri che tu vedi qui, / seminador di scandalo e di scisma / fuor vivi, e però son fessi così” (*Inferno*, XXVIII, vv. 28-36).

Di Maometto impostore si parla nella *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze (m. 1298), ma anche prima. Nella *Legenda* si racconta che un ecclesiastico romano deluso andò dai Saraceni e istigò Maometto ad addestrare una colomba mettendosi un paio di semi nelle orecchie. Ogni volta che la colomba vedeva Maometto, gli si posava sulle spalle e prendeva il cibo dalle sue orecchie. “Il chierico disse allora al popolo che voleva porre loro a capo colui che sarebbe stato indicato dallo Spirito Santo in forma di colomba; lasciò libera la colomba e quella si posò sulla spalla di Maometto, mettendogli il becco all’orecchio. La folla credette che fosse lo Spirito Santo che discendeva su di lui, portando al suo orecchio la parola di Dio. In questo modo Maometto ingannò i Saraceni”.

Di Maometto epilettico parla Teofane Confessore (m. 817) nella sua *Cronografia*. Vi si racconta che Maometto soffriva del “mal caduco”, cioè di epilessia. Presso gli antichi Greci era considerata il “morbo sacro”; nel medioevo, in Europa, era ritenuta una malattia provocata da demoni, che però poteva essere mandata da Dio per punire o mettere alla prova una persona. Un’immagine negativa di Maometto epilettico dà il domenicano Ricoldo da Montecroce nel suo *Contra legem Saracenorum*.

Nelle *chansons de geste* si parla di “Dio Mahomet” come il dio più grande e potente dei Saraceni, adorato nei periodi fortunati, abbandonato in quelli di cattiva sorte in guerra. Nella *Chanson de Roland*, che narra la campagna militare di Carlo Martello in Spagna e la sua sconfitta a Roncisvalle, si racconta che i Saraceni gettano “Maometto dentro un fosso e porci e cani lo calpestarono e mordono”. Secondo altri testi, Maometto si sarebbe dato al bere e di ritorno da una gozzoviglia sarebbe caduto su un mucchio di letame e, addormentatosi, dei maiali l’avrebbero divorato.

San Giovanni Damasceno nel suo *De Haeresibus* definisce Maometto “anticipazione dell’Anticristo”. Si pensava che il crollo dell’Impero romano-bizantino, il quarto regno descritto da Daniele (7, 23), coincidesse con la fine del mondo e il giudizio universale. Perciò, quando nel 634 penetrarono nell’Impero bizantino i guerrieri arabi, questi furono considerati i messaggeri della fine del mondo, i messaggeri dell’Anticristo. Questa funzione fu ristretta da san Giovanni Damasceno a Maometto, in quanto loro capo. Nel secolo XVI, durante le guerre contro i turchi, Maometto fu considerato l’Anticristo. Lutero, nel suo *Della guerra contro i turchi*, interpretò dei brani di Daniele come profezie su Maometto e sui turchi. Successivamente a Lutero, che aveva definito il Papa e “il turco” i due capi dell’Anticristo, nel protestantesimo ebbe origine la teoria dei “due Anticristi”, il Papa in Occidente e Maometto in Oriente.

Accanto a queste immagini negative di Maometto in Occidente ci furono quelle positive di legislatore ed eroe. Fu il teologo olandese Adrian Reland (1676-1718) a dare un’immagine di Maometto meno prevenuta. Lo storico inglese Edward Gibbon considera Maometto un legislatore e, come Voltaire, contribuisce alla “sdemonizzazione” di Maometto. Voltaire nel suo *Saggio sui costumi e sullo spirito delle nazioni* descrive Maometto come “législateur et conquerant”. Thomas Carlyle, nel suo libro *Gli eroi e il culto degli eroi e l’eroico nella storia*, rifiuta l’idea che Maometto fosse un impostore e sottolinea la sua sincerità. “Carlyle –scrive Bobzin– ha il merito di essere stato uno dei primi a tentare di capire Maometto partendo dalla sua esperienza interiore, senza dubitare minimamente della sua sincerità. Così è arrivato molto vicino al mistero della personalità di Maometto come uomo religioso, ed è quindi diventato il precursore di nuovi metodi per comprendere il Profeta arabo”<sup>52</sup>.

Nel Corano Maometto è indicato come “Messaggero” o “Messaggero di Dio”: “Non esiste altra divinità / *ilah* / al di fuori di Dio / *Allah* /, e Maometto è il messaggero di Dio (*rasul Allah*)” (Cor. 3: 144), e come Profeta, il “Sigillo dei Profeti” (Cor. 33: 40), per indicare che Egli confermava la serie precedente di profeti e la concludeva. “Messaggero di Dio” e “Profeta” –osserva Bobzin– “sono i titoli più usati in riferimento a Maometto nelle sure medinesi, e ne soppiantano altri, più frequenti nel periodo meccano. Per esempio non si parla più dell’“ammonitore del popolo”<sup>53</sup>. Il Corano esalta questo suo ruolo di Messaggero: “Obbedite a Dio e al Suo Messaggero, se siete veri credenti. Chi obbedisce al Messaggero obbedisce a Dio. Obbedite al Messaggero, che Dio possa aver pietà di voi” (Cor. 8: 1; 4: 80, 24: 56) e lo pone come esempio da seguire: “Voi avete, nel Messaggero di Dio, un esempio buono / *uswa hasana* /, per chiunque spera in Dio e nell’ultimo Giorno e molto menzioni Iddio!” (Cor. 33: 21). Esempio non è solo la sua vita religiosa, ma anche il suo stile di vita (*sunna*), ricavato dagli *hadith*, storie della vita del Profeta. Così il taglio della barba, gli abiti che indossava, il cibo che preferiva divennero modelli di comportamento per i fedeli: una vera e propria *Imitatio Maometti*.

La funzione di un messaggero è quella di trasmettere il messaggio. Maometto trasmette la parola di Dio, il Corano, ai suoi contemporanei, gli arabi, nel VII secolo, consistente principalmente contro l’adorazione di idoli, cioè contro ogni tipo di politeismo, diffuso nelle religioni pagane. L’idea stessa

di un solo Dio, per un luogo che accoglieva invece gli idoli di tutte le tribù, significava una vera e propria rivoluzione. Il terreno su cui attecchì la predicazione di Maometto era stato preparato al monoteismo dalla penetrazione in Arabia delle due precedenti religioni abramatiche: ebraica e cristiana. C'è da dire anche che gli abitanti dell'Arabia centrale, in prevalenza beduini, credevano già in un dio superiore, chiamato "il Dio", *allahu*, creatore del mondo e vero salvatore, al cui servizio stavano gli altri dèi. Anche in Arabia meridionale si sviluppò nel secolo IV un "monoteismo himyarita", in cui era venerato il dio *Rahmanan* ("il misericordioso") come "signore del cielo e della terra".

L'Arabia divenne presto un punto d'interesse delle missioni cristiane. L'apostolo Paolo, nella *Lettera ai Galati* (I, 17) scrive di aver soggiornato in Arabia (il territorio a sud di Damasco) dopo la conversione. Nel Corano si parla dei cristiani, che vengono chiamati *Nasara*, parola che indicava i cristiani nel linguaggio della chiesa siriana. Questo fa supporre che siano stati i cristiani siriani, distaccatisi dalla Chiesa dell'Impero bizantino, a causa di controversie dogmatiche, originate dal dibattito sulla vera natura di Cristo –monofisismo e nestorianesimo–, a evangelizzare la parte centromeridionale della penisola araba. I Ghassanidi, che occupavano il nord-est, aderirono al monofisismo, i Lakhmidi, stanziati ad al-Hira, a nord-ovest, aderirono al nestorianesimo. Le missioni dei cristiani siriani nella penisola araba seguivano due strade: una portava dalla Mesopotamia allo Yemen, passando lungo il Golfo Persico e le coste dell'Oceano Indiano, l'altra seguiva la via dell'incenso da Gaza verso sud. Intorno al 500 non solo l'isola di Socotra, posta di fronte allo Yemen, ma anche l'Arabia meridionale erano abitate da cristiani. Il Corano accenna ad un altro gruppo cristiano presente in Arabia al tempo di Maometto; si tratta dei giudeocristiani, in genere chiamati "ebioniti" (dall'ebraico *ebyon*, "povero, denominazione degli ebrei pii) dal tempo del Padre della Chiesa Ireneo. Il Corano accenna anche ai sabei in stretta relazione con ebraismo e cristianesimo e ai sabei preislamici o protoislamici.

In Arabia c'era anche una forte presenza di ebrei, attestata dal Corano, dove spesso si parla di "rabbini" e "maestri". "Il Corano –scrive Bobzin– è praticamente l'unica fonte sicura per conoscere la religione ebraica dell'Arabia preislamica. Proprio nelle sure rivelate a Medina si trovano numerosi riferimenti a tradizioni ebraiche, oltre a commenti critici"<sup>54</sup>.

Maometto riesce ad imporsi. Egli giganteggia sulla storia islamica combinando l'elemento mistico a quello politico-organizzativo. Di qui la domanda: Come si spiega il suo straordinario successo e la rapida espansione territoriale dell'Islam? "Fino a oggi –afferma Bobzin– non è stata data una spiegazione storica del tutto convincente"<sup>55</sup>. Certo è che Maometto ha fuso insieme fattori ebraici e cristiani, ritenendo che esistesse una comune discendenza patrilineare e spirituale da Abramo, un vero *hanif* ("monoteista") e primo musulmano nel senso letterale di questa parola, cioè "sottomesso" al Dio unico, in una sintesi originale e autonoma, proiettata verso l'organizzazione di una comunità anche sotto l'aspetto legislativo.

Nell'Islam la figura di Abramo (Ibrahim) è importantissima in quanto rappresenta l'Istitutore della vera religione, anteriore all'ebraica e alla cristiana.

Insieme al figlio avuto da Agar, Ismaele, egli avrebbe edificato la Kaaba, alla Mecca, centro del pellegrinaggio e della pura fede monoteistica. L'Islam è considerato dai suoi fedeli la religione di Abramo. Questi risulta essere il personaggio biblico più menzionato nel Corano, insieme a Mosé; sono ben 25 le sure che parlano di lui. Di particolare interesse è, nella tradizione islamica, la sostituzione di Isacco con Ismaele nel sacrificio del figlio che Dio richiede ad Ibrahim come prova di fede. A differenza del racconto biblico, Ibrahim non nasconde al ragazzo il comando di Dio riguardo al sacrificio ed egli risponde: "Padre mio, fa quel che ti è ordinato: tu mi troverai, a Dio piacendo, paziente" (Corano 37: 102). Sia Ibrahim che Ismaele sono per l'Islam dei modelli dell'applicazione più estrema della prima virtù per i musulmani: la sottomissione alla volontà di Dio .

Ai fini della comprensione del messaggio di Maometto –rileva Bobzin– è necessario considerare anche la situazione sociale del suo tempo, oltre ai fattori strettamente religiosi. Un elemento importante della società mediorientale è il "contrasto" –da intendere come "rivalità", ma anche come "coesistenza", "dipendenza reciproca"– tra sedentari e nomadi. Un'altra caratteristica è la struttura in tribù. "L'Islam, per come fu rivelato da Maometto, –scrive Bobzin– rappresenta in ogni caso, con il suo ideale di uguaglianza, il tentativo di superare le strutture della società preislamica, frutto di una mentalità tribale"<sup>56</sup>. Fin dal principio il suo messaggio di giustizia sociale e di eguaglianza degli uomini di fronte a Dio si scontrò con le realtà del potere tribale e dinastico. L'idea stessa di un solo Dio, per un luogo che accoglieva invece gli idoli di tutte le tribù, significava una vera e propria rivoluzione.

68

Contrariamente a quanto si sostiene in Occidente e cioè che con il trasferimento dalla Mecca a Medina Maometto sia diventato da "Profeta" a "statista", Bobzin sottolinea che "il messaggio di Maometto e il suo modo di presentarsi avevano già alla Mecca un carattere prevalentemente 'politico'". "In questo senso –prosegue– non si può parlare di un cambiamento radicale e improvviso dell'aspetto più 'religioso' a quello più 'politico', ma piuttosto di uno spostamento d'importanza dall'uno all'altro"<sup>57</sup>. Nelle sure medinesi –rileva Bobzin– assume più importanza la "vita terrena", senza comunque perdere di vista l'"aldilà": le sure, infatti, sono permeate dalla promessa della "ricompensa" e dalla minaccia di una "pena severa".

In Occidente si è considerato Maometto più un condottiero che un profeta e l'Islam più sotto l'aspetto militare che quello propriamente religioso. Bobzin ricorda che le lotte, come le razzie, per le tribù arabe erano abituali e del resto servivano al loro sostentamento; le razzie erano legali e servivano principalmente a procurarsi cammelli. "Sarebbe quindi una valutazione dei fatti errata –scrive– considerarle qualcosa di 'disdicevole', che non si addice a un 'Messaggero di Dio'"<sup>58</sup>.

Maometto ricorre alla lotta per riconquistare la Mecca, perché nel Corano è scritto: "È dato permesso di combattere a coloro che combattono perché sono stati oggetto di tirannia: Dio, certo, è ben possente a soccorrerli; cioè coloro che sono stati cacciati dalla loro patria ingiustamente, soltanto perché dicevano: 'Il Signore nostro è Dio!'" (Cor. 22: 39-40). "L'obiettivo del *ghihad* /

lotta/ –osserva Bobzin– non consisteva solo nella conquista della Mecca [...], ma andava oltre, come spiega Cor. 8: 39: ‘Combatteteli dunque finché non vi sia più scandalo e il culto tutto sia reso solo a Dio’. La parola qui tradotta ‘scandalo’, in arabo *fitna*, potrebbe essere resa anche con ‘discordia interna, spaccatura’<sup>59</sup>. La riconquista della Mecca voleva significare, quindi, la fine della discordia e la realizzazione della religione di Dio (*din Allah*). “Così è chiaro –nota Bobzin– che l’‘uccidere’ (*ghihad* o *qita*) è addirittura visto come un’azione meritevole, molto ben ricompensata, non solo nella vita terrena grazie al bottino che si ricava, ma anche nell’aldilà”<sup>60</sup>. Nella battaglia di Badr i musulmani, pur se in inferiorità numerica, sconfissero i meccani e considerarono questa vittoria insperata un’ottima dimostrazione della grazia di Dio. Nella battaglia del monte Uhud, invece, furono sconfitti, però sempre convinti che Dio non li aveva abbandonati e che le cause dell’insuccesso erano la loro incostanza e Satana. L’interpretazione teologica degli avvenimenti è fin troppo chiara. Nella Guerra del fossato uscirono vincitori.

In seguito a questi conflitti, Maometto rompe con gli ebrei, che facevano parte dell’accordo che costituì il fondamento della comunità di fede (*umma*) medinese, accusati di aver rotto gli accordi, l’“alleanza” con lui.

L’azione di Maometto contro gli ebrei –rileva Bobzin– “non ha tuttavia provocato un atteggiamento antisemita da parte dei musulmani (il cristianesimo è sempre stato più antisemita). Maometto ha agito col fine di consolidare la sua comunità”<sup>61</sup>. In quanto possessori di scritture, gli ebrei e i cristiani, poi, poterono continuare a vivere come protetti (*dhimmi*) nell’*umma* islamica, dietro il pagamento di un tributo, il cosiddetto “testatico”.

Intanto sempre più meccani lasciano la città per unirsi a Maometto. I suoi avversari, temendo un suo ingresso pacifico nella città, con la conseguente perdita del loro prestigio, strinsero un accordo col loro avversario, accordo di Hdaybiyya. Nel 630 Maometto conquista la Mecca, approfittando della faida tra due tribù, una alleata dei Quraysh e l’altra di Maometto, considerata una violazione degli accordi di Hdaybiyya.

L’anno seguente Maometto partecipa al pellegrinaggio, un “pellegrinaggio d’addio”. Infatti poco dopo si ammala di febbre e muore.

## Il Corano

Il Corano, il Libro sacro dell’Islam, la fonte primaria del diritto islamico, la *shari’a*, “pietra angolare degli ordinamenti civili e politici del mondo musulmano”<sup>62</sup>, è “testo di base non soltanto di un credo religioso, ma di un’intera civiltà”<sup>63</sup>. Non si può comprendere la civiltà islamica senza conoscere il Corano, così come non si può comprendere la storia dell’arte europea senza conoscere la Bibbia. Senza la conoscenza del Corano, resterebbe precluso l’accesso alle letterature, al pensiero, al diritto e agli usi e ai costumi di “un’immensa area culturale che ruota attorno a questo Testo come a un perno che nessuna rivoluzione ha spostato dalla posizione centrale che occupa ormai da quattordici secoli”<sup>64</sup>. In terra d’Islam, infatti, “l’elemento religioso conserva [...] il valo-

re di referente principale al confronto del quale ogni altro sbiadisce o rivela comunque un radicamento ancora troppo scarso o una diffusione troppo limitata per poterlo non diciamo sostituire, ma neppure affiancare con pari dignità<sup>65</sup>. Secondo il sociologo Mohammed Arkoun, il Testo sacro è stato storicamente un dispositivo che ha fornito orientamenti e criteri nel pensare e nell'agire a livello etico-giuridico, metafisico-scientifico, storico e grammaticale e letterario<sup>66</sup>. Secondo Pace, il Corano "è stato la fonte di un universo di conoscenze e di pratiche sociali, di norme del diritto e di grandi costruzioni concettuali e artistiche, di concezioni religiose e politiche integrate in un sistema unitario poggiante sulla Rivelazione divina"<sup>67</sup>.

Composto di 114 capitoli, detti sure (letteralmente "righe"), suddivisi in versetti (6200 circa) (il termine arabo è in questo caso *aya*, che significa anche segno, da cui il celebre termine *ayatollah* "segno di Dio"), ordinati approssimativamente in ordine decrescente di lunghezza, la sura più lunga ne ha poco meno di trecento, la più corta soltanto tre, il Corano (un testo di circa 500 pagine) è, per i musulmani, la Parola di Dio, increata, consustanziale con Dio, eterna, rivelata a Maometto, l'Inviato di Dio, mentre era a Hira, poco fuori della Mecca, aspra altura dove si era ritirato in meditazione, dall'arcangelo Gabriele. Dunque, non fu direttamente Dio a parlare, ma un Suo intermediario: "è questo –osserva Branca– il modo più esplicito in cui il mondo trascendente può comunicarsi agli esseri umani nella concezione islamica, oltre alle forme più sfumate del sogno o dell'ispirazione interiore"<sup>68</sup>. La rivelazione è trasmessa oralmente da Gabriele a Maometto, il quale la recita e la fa redigere dai suoi scrivani. La rivelazione è avvenuta alla Mecca (primo, secondo e terzo periodo meccano) e a Medina (periodo medinese).

Il Corano riprende molte storie, specie quelle di Mosè, dalla tradizione biblica e contiene un complesso di precetti e ammonimenti. "Le rivelazioni coraniche –rivela Bobzin– non si riferiscono soltanto alle questioni della vita futura, ma riguardano anche la quotidianità e le sue leggi, e soprattutto la costituzione e l'organizzazione della comunità (*umma*) da parte di Maometto"<sup>69</sup>.

Le sure coraniche del primo periodo meccano (dal 610 al 615) sono testi brevi che trattano del comportamento iniquo e tracotante degli uomini, ignari del fatto che su di essi incombe il giudizio divino. Le sure del secondo periodo meccano (dal 615 al 619) fanno riferimento ai profeti precedenti Maometto e riprendono anche altri eventi biblici: la creazione di Adamo ed Eva e la loro disobbedienza, la ribellione di Satana e soprattutto la contestazione da parte di Abramo delle pratiche idolatriche dei suoi padri. Le sure del terzo periodo meccano riflettono la fase cruciale della vita di Maometto che va dal 619 al 622, anno dell'egira, cioè della migrazione del Profeta e dei suoi a Medina, in seguito all'inasprirsi della conflittualità con i concittadini rimasti pagani. Le sure del periodo medinese si differenziano dalle precedenti: "Non più brevi e incalzanti versetti, ma una prosa più discorsiva; non soltanto grandi principii e storie di profeti, ma dettagliate norme da seguire nei casi più disparati della vita individuale e collettiva. È l'esito del nuovo ruolo assunto da Maometto: da profeta a capo di stato e condottiero"<sup>70</sup>. Bobzin sottolinea che "il messaggio di Maometto e il suo modo di presentarsi avevano già alla Mecca un carattere

prevalentemente ‘politico’” e che “in questo senso non si può parlare di un cambiamento radicale e improvviso dall’aspetto più ‘religioso’ a quello più ‘politico’, ma piuttosto di uno spostamento d’importanza dall’uno all’altro”. Infatti, “ad avere un ruolo di primo piano ora non sono più i temi escatologici come la fine del mondo e il giudizio, bensì la ‘vita terrena’ (*al-hayat al-dunya*), che non comprende solo l’organizzazione rituale e politico-sociale della comunità ma anche i conflitti con nemici come cristiani ed ebrei, oltre che con gli avversari ‘interni’”<sup>71</sup>. Le sure medinesi sottolineano l’importanza della “vita terrena”, ma non perdono di vista l’“aldilà” (*al-akhirah*): “sono permeate proprio dalla promessa della ‘ricompensa’ (*agr*) e la minaccia di una ‘pena severa’ (*adhab alim*): L’idea del giudizio quindi rimane, ma il suo momento appare spostato avanti nel tempo”<sup>72</sup>.

Il Corano si apre (prima sura, nota come *Fatiha*, “Aprente”, considerata una sorta di *Pater Noster* islamico) inneggiando alla gloria, alla potenza e alla misericordia di Dio e con l’invocazione a guidare “per la retta via” coloro sui quali ha effuso la Sua grazia, i benedetti da Dio, gli amici di Dio, i credenti, coloro con i quali non è adirato. Dio guida attraverso i suoi messaggeri e Profeti, Noè, Abramo, Mosè e Gesù, della tradizione giudaico-cristiana, e Salih, messaggero arabo.

La trasgressione più grave, secondo il messaggio del Corano, consiste nel non adorare esclusivamente Dio, (*shirk*, parola tradotta convenzionalmente con “politeismo”) *Allah*, contrazione dell’espressione araba *al-ilah* (il Dio). Secondo il cosiddetto “versetto della spada”, i politeisti vanno uccisi a meno che non si convertano. “Quando poi saran trascorsi i mesi sacri, uccidete gli idolatri ovunque li troviate, prendeteli, circondateli, appostatevi ovunque in imboscate. Se poi si convertono e compiono la Preghiera e pagano la Dècima, lasciateli andare, poiché Dio è indulgente clemente” (Cor. 9: 5). “Un simile precetto nei confronti di quanti si trovano al di fuori della propria comunità religiosa –scrive Cook– è decisamente più mite, per esempio, della legge di guerra stipulata nella Bibbia: ‘Soltanto nelle città di questi popoli che il Signore tuo Dio ti dà in eredità non lascerai in vita alcun essere che respiri’ (Deut. 20: 16)”<sup>73</sup>. Secondo un altro versetto, detto “del tributo” (Cor. 9: 29), gli ebrei e i cristiani non venivano combattuti, a patto che accettassero di pagare una certa tassa e di sopportare certe umiliazioni. Tale offerta di tolleranza non era applicabile nel caso degli arabi pagani. Il versetto “del tributo” e quello della “non costrizione” (“Non vi sia costrizione nella Fede: la retta via ben si distingue dall’errore”) (Cor. 2, 256) fanno dell’Islam una religione tollerante e attenuano l’accusa secondo la quale l’Islam è una religione della spada. Come osserva Cook, “fa parte della normale dottrina musulmana che un versetto del Corano possa abrogarne un altro”<sup>74</sup>. Ciò si spiega perché il Corano è stato una rivelazione in corso, frammentata, non è stato rivelato tutto in una volta. “È proprio questa serialità del processo –egli rileva– a dare senso all’idea di abrogazione”<sup>75</sup>. Aggiunge anche che “tra i monoteisti dell’epoca era più o meno sottinteso che ad alcune persone estranee alla propria comunità religiosa si potesse accordare un certo grado di tolleranza, mentre altre non si potevano tollerare affatto.[...]. Il ‘versetto della spada’, in fondo, nulla dice della tolleranza, mentre il ‘versetto del tributo’ la accorda ad alcuni miscredenti ma non ad altri”<sup>76</sup>.

Il Corano non si legge, si recita, meglio, è salmodiato. Il termine *Qur'an*, infatti, significa “recitazione”. La cultura del tempo e del luogo in cui risuonò per la prima volta il verbo coranico era basata sulla tradizione orale. In un secondo momento il Corano e i componimenti degli antichi poeti arabi sono divenuti dei testi veri e propri. La loro origine e la loro funzione era quella di essere recitati e ascoltati.

Alla morte del Profeta non era ancora disponibile una redazione completa del Corano, che restò custodito dalla sola memoria dei fedeli, in osservanza agli usi propri di una cultura affidata alla trasmissione orale e per uniformarsi al comportamento del Profeta che non aveva preso l'iniziativa di farlo mettere per iscritto. Secondo Branca il testo sacro non poté essere redatto prima, dal momento che le rivelazioni si susseguirono fin quasi alla fine della vita del Profeta e quindi la Parola divina poteva subire delle modifiche di non poco conto nel corso del tempo: il caso più celebre è quello dei cosiddetti versetti ‘satanici’ che, per suggestione diabolica, sarebbero stati inseriti nella *sura della Stella* (53) e nei quali si accettava l'idea che le divinità femminili adorate dai pagani della Mecca fossero una sorta di mediatrici presso il Dio supremo. Avvisato dell'inganno da parte dell'angelo Gabriele, Maometto eliminò in seguito tali espressioni da quella sura. “Tuttavia questo fatto clamoroso [...] –scrive Branca– non esaurisce l'intera gamma delle possibili variazioni della rivelazione, la quale contiene anzi delle esplicite affermazioni in cui Dio si definisce arbitro assoluto del proprio verbo che può liberamente alterare o perfino in parte abolire in base alla Sua misteriosa volontà: ‘Non abrogheremo, né ti faremo dimenticare, alcun versetto senza dartene uno migliore o uguale: non sai dunque che Iddio è onnipotente?’ (2, 106); ‘Ti faremo declamare il Corano, e tu non lo dimenticherai / (se non quel che Iddio vorrà, Iddio che conosce il manifesto e l'occulto)’<sup>77</sup>.

72

Una vera e propria versione ufficiale del Corano si ebbe col terzo califfo, Othman, per opera di Zayd ibn Thabit, ex segretario di Maometto, coadiuvato da una commissione, in dialetto meccano. Ciò fu dovuto al fatto che “col passare del tempo il rischio di perdere parti del messaggio cresceva, dato l'invecchiamento e la dispersione degli appartenenti alla generazione di quanti avevano conosciuto direttamente Maometto, ma anche e forse soprattutto perché l'inasprirsi delle rivalità politiche all'interno della comunità islamica faceva temere che delle varianti apparentemente di poco conto nelle differenti versioni della rivelazione che cominciavano a circolare potessero costituire altrettanti pretesti per giustificare conflitti e muovere contestazioni a chi deteneva il potere, se non a metterne in dubbio la stessa legittimità”<sup>78</sup>.

Proprio perché si recita e non si legge, il Corano non ricopre un ruolo liturgico significativo; “malgrado il suo ruolo insostituibile nella vita musulmana, è usato solo parzialmente nella liturgia vera e propria: qui il contrasto con l'uso della Bibbia tra ebrei e cristiani è, ed è sempre stato, marcato”<sup>79</sup>. Il cuore della liturgia musulmana è costituito dalle cinque preghiere quotidiane obbligatorie, recitate da soli o insieme ad altri fedeli, e dalla *Fatiha*, un'invocazione di sette versetti ripetuta nel corso di esse (le cinque preghiere al giorno sono uno dei cinque pilastri dell'Islam, gli altri quattro sono: la professione di fede, l'elemosina

rituale, il pellegrinaggio alla Mecca e il digiuno durante il mese sacro di Ramadhan). La recitazione del Corano –nota Cook– “può rientrare in un’amplessissima, per non dire illimitata, gamma di attività che a grandi linee si possono definire ‘semiliturgiche’. I contesti variano dal prettamente religioso al sociale in senso lato, e si può recitare una parte consistente di testo o anche il testo intero”<sup>80</sup>. In altre parole, “il Corano è presente nella vita quotidiana in modi che nulla hanno a che vedere con la liturgia”<sup>81</sup>. Si ricorre alla Scrittura nel caso di una malattia in famiglia: un genitore, al capezzale del figlio ammalato, recita brani del Corano, specialmente quello del “versetto del trono”, potente, e questo potere ne giustifica l’uso in questa occasione. Particolarmente impiegate per quest’ultimo scopo sono le due ultime sure, dette appunto apotropache. Si ricorre alla Scrittura in occasione del fidanzamento che viene solennizzato dalla recita della prima sura la quale sacralizza e garantisce il contratto. Si notano comuni fedeli muovere le labbra recitando in silenzio la Scrittura sul tram o sull’autobus e consultare a tratti una copia tascabile del Corano per ricordarlo meglio. “In sintesi, vediamo qui un livello di presenza della Scrittura nella vita di ogni giorno difficile da immaginare per la maggior parte degli Occidentali, e che, in generale, l’ascesa del fondamentalismo non ha fatto che rafforzare”<sup>82</sup>. La recitazione del Corano, comunque, richiede purezza rituale e chi si appresti a leggerlo o anche ad ascoltarne la proclamazione assume in genere un atteggiamento adeguato.

Cook conclude affermando che il Corano “è un prodotto del *proprio tempo*” ed “è autorevole nel *nostro tempo*”<sup>83</sup> e che ciò è dovuto al fatto che “il Corano è notevolmente definito e compatto”<sup>84</sup>. Infatti, a differenza dei Veda, che erano quattro, ciascuno trasmesso da diverse linee bramyniche, dei poemi omerici, che erano due, e della Bibbia divisa in Antico Testamento, con trentanove libri, e Nuovo, con ventisette, oltre una gran quantità di materiale apocrifo, presente in alcune Bibbie ma non in altre, il Corano, invece, è un volume singolo, di contenuto ben definito. La volontà, la maestà e la potenza creatrice di Dio sono continuamente ribadite ed esaltate. Il messaggio fondamentale della *Fatiha*, considerata la quintessenza dell’Islam, nelle sure successive viene ripetuto, ampliato e illustrato con storie attinte dalla tradizione giudaico-cristiana. Adamo e Noé, Abramo e Giuseppe, Mosè e Gesù compaiono accanto a saggi e profeti arabi, Hud, Salih, Luqman. Il principio teologico è quello di un assoluto e irriducibile monoteismo. Come nel Vecchio Testamento, i profeti vengono mandati da Dio a intimare alle genti di non smarrire la “retta via” venendo falsi dei. Particolarmente esecrato nel Corano è il peccato di *shirk* (parola tradotta convenzionalmente con “politeismo”).

L’essere il Corano un prodotto del proprio tempo ed autorevole nel nostro tempo, cioè essere due cose contemporaneamente, è dovuto anche al fatto che “è stato l’opera più recente a divenire canonica nell’ambito di una civiltà globale”<sup>85</sup> e che “del Corano è evidenziata la natura di Scrittura, più che di classico”<sup>86</sup>.

“Tutti questi aspetti –conclude Cook– contribuiscono all’odierna fortuna del Corano”<sup>87</sup> e “stanno dando il loro contributo alla ripresa, oggi così vistosa, dell’Islam come sistema di fede. Lo stesso fa il richiamo alla retta via, al di fuori della quale c’è soltanto l’errore”<sup>88</sup>.

Il Corano, infatti, conosce “una diffusione impressionante che non ha forse

paragone con quella di nessun altro Libro santo per capillarità e tipologie di forme. Esistono perfino stazioni radiofoniche e canali televisivi che diffondono esclusivamente trasmissioni a carattere religioso, in gran parte dedicate alla diffusione e al commento degli insegnamenti coranici<sup>789</sup>.

La riproduzione di passi coranici su ciondoli e amuleti è una pratica comunissima non soltanto curativa, bensì preventiva, quando non scaramantica.

Nonostante la preoccupazione degli uomini di chiesa cristiana per la diffusione dell'Islam, nuova religione monoteistica e universalista, il Corano restò a lungo inaccessibile ai suoi stessi detrattori fino al XII secolo quando, su iniziativa dell'abate Pietro di Cluny (1092-1156), se ne ebbe finalmente la prima versione latina a opera di Roberto di Chester, detto anche di Ketton o di Retz, dotto arcidiacono di origine inglese, coadiuvato da Hermann di Dalmazia e probabilmente da un ebreo di Spagna convertito all'Islam. "Benché lacunosa e arbitrariamente riformulata nella sequenza delle sure coraniche, tale traduzione rappresenta comunque un primo tentativo di accedere direttamente al testo che stava alla base del fenomeno islamico, senza più accontentarsi delle notizie incerte e frammentarie che circolavano in proposito<sup>790</sup>.

Una conoscenza maggiormente obiettiva e serena del Corano e il superamento dello spirito polemico più fazioso perseguirono i domenicani (Raimondo Marti, Guglielmo di Tripoli e Ricoldo da Montecroce) e i francescani (Raimondo Lullo, Nicola Cusano).

Una nuova versione latina del Corano si ebbe nel XVII secolo con padre Ludovico Marracci, "opera monumentale e di grande valore", "condotta con rigore e precisione, benché ancora funzionale alla confutazione del Testo sacro dell'Islam, la quale è però tenuta separata dalla traduzione<sup>791</sup>.

La prima traduzione del Corano in italiano risale al 1547 e fu stampata a Venezia sotto il titolo *L'Alcorano di Macometto* da Andrea Arrivabene: non è una traduzione dall'arabo, bensì dall'edizione del Bibliander di quella latina promossa da Pietro di Cluny, non ripresa totalmente, ma arbitrariamente riassunta. La prima, partendo dall'originale arabo, fu quella di Aquilio Fracassi, pubblicata a Milano nel 1914, con testo arabo a fronte. Si trattava però di un lavoro ancora imperfetto che lo stesso editore Hoepli sostituì pochi anni dopo con la traduzione di Luigi Bonelli, valente orientalista. Si susseguirono altre traduzioni: nel 1955 quella di Alessandro Bausani; nel 1967 quella di Martino Mario Moreno; nel 1979 quella di padre Federico Peirone.

Nel 1986 apparve la prima traduzione italiana del Corano, con testo arabo a fronte, per iniziativa di musulmani (un raggruppamento islamico particolare, quello degli Ahmadiyyah, scarsamente presente nel nostro paese). Nel 1994 si è avuta un'altra traduzione promossa dai musulmani italiani ed è una delle versioni oggi più diffuse in Italia. Contemporaneamente ci sono state traduzioni in francese e in tedesco.

La pubblicazione di sempre nuove e più numerose traduzioni del Corano in lingue europee, "da un lato, riflette il crescente interesse per l'Islam che si è avuto in Occidente negli ultimi secoli e, dall'altro, dipende dai progressi nello studio e nella conoscenza di questo Testo che contemporaneamente sono stati realizzati dagli specialisti<sup>792</sup>.

## Conclusione

Samuel Huntington, in *The Clash of Civilization (Il conflitto delle civiltà)*, del 1993, divenuto poi un libro di grande successo internazionale, parla dell'inevitabile conflitto fra l'Occidente e l'Islam. In un'intervista ("La Stampa", 21.1.1998) sull'avvenire dell'Islam in Italia e nel mondo, Hamza Piccardo, capo della comunità islamica del Ponente Ligure, autore di una traduzione italiana del Corano, ha profetizzato che "l'Islam conquisterà il mondo, o meglio governerà un mondo nel quale ci sarà spazio per i cristiani e per gli ebrei". Anche alcuni studiosi di geopolitica prevedono un conflitto tra Islam e Occidente.

Noi pensiamo che il monoteismo professato dalle tre religioni e la comune radice abramitica possano scongiurarlo.

Il monoteismo –come scrive Lévinas– è "una scuola di xenofilia e di anti-razzismo"<sup>93</sup>. Infatti, davanti al Dio Uno noi siamo uguali e nessuno ha il diritto di prevalere sugli altri. Il monoteismo, la parola del Dio Uno, –osserva– è parola che obbliga a entrare nel discorso. "È perché i monoteisti hanno fatto udire al mondo la parola di Dio –afferma– che l'universalismo greco può operare nell'umanità e condurla lentamente all'unione. Quell'umanità omonogenea [...] siamo noi, monoteisti, ad averla suscitata!. Non è il gioco delle forze economiche ad aver creato la solidarietà che di fatto unisce in tutto il pianeta le razze e gli Stati, è vero il contrario: la capacità del monoteismo di rendere all'uomo sopportabile l'altro uomo e di condurre l'altro uomo a rispondere ha reso possibile tutta questa economia di solidarietà"<sup>94</sup>. Lévinas riconosce che l'Islam è uno dei fattori principali di questa costituzione dell'umanità. "Il suo compito –scrive– è stato arduo e grandioso. Da molto tempo è andato oltre le tribù in cui nacque; ha seminato in tre continenti, ha unito popoli e razze innumerevoli. Ha compreso meglio di tutti che una verità universale vale più dei particolarismi locali [...]. Davanti alla grandezza di questa realizzazione, davanti a questa sovrana collaborazione all'opera di unificazione [...], il giudaismo non ha cessato di inchinarsi"<sup>95</sup>.

La comune radice abramitica delle tre religioni, il riconoscere Abramo come loro capostipite, è l'altro elemento che, insieme, al monoteismo, può scongiurare il conflitto tra l'Occidente e l'Islam. Nello spirito di Abramo, "spazio" per l'incontro ebreo-cristiano-arabo, nella memoria di Abramo, l'"ospitale" per antonomasia, dobbiamo anche noi, in quanto suoi discendenti, essere "ospitali", cioè pronti ad accogliere l'altro, nella diversità delle tradizioni storiche, riconoscendo e promuovendo la sua identità, senza demonizzarlo, ridurlo e assimilarlo a noi, come il pensiero della totalità, che ha dominato la filosofia occidentale, fino a portare ai totalitarismi politici del '900 e alla considerazione della guerra come prova di forza risolutiva tra totalità contrapposte. L'accoglienza è la dimensione originaria del rapporto interumano: come il Samaritano si è aperto al prossimo nella totale gratuità, così noi siamo chiamati ad un atteggiamento di originaria accoglienza e gratuità. Ciò implica uno svuotamento del proprio essere, una rinuncia all'autoaffermazione per far posto all'altro.

Solo l'irruzione della trascendenza, l'epifania dell'Altro nel volto (ritorna il monoteismo), può arrestare l'imperialismo dell'io che si attua nel movimento ontologico-ecologico, è in grado di mettere in scacco il movimento annientante dell'io, la sua furia omicida: "il logos del volto" –afferma infatti Lévinas– è "non uccidere"<sup>96</sup>. E aggiunge: "Pio desiderio, si dirà, e parole generose! [...]. Ma noi giudei, musulmani e cristiani –noi monoteisti– siamo presenti per rompere l'incanto, per dire parole capaci di svincolarsi dal contesto che le deforma, per dire parole che cominciano in chi le dice, per ritrovare la parola che risolve, la parola che dipana, la parola profetica"<sup>97</sup>.

D'altra parte, il ricorso alla violenza, alla violenza sacra, –come osserva Pace– non giova neanche alla religione, nel nome della quale si dice di voler condurre una battaglia per affermare nel mondo la verità di Dio. La religione –rileva– è ridotta alla dimensione politica, a ideologia o religione di stato: "Alla violenza dello stato moderno si finisce così specularmente per contrapporre la violenza del sacro"<sup>98</sup>. La forte tensione utopica di una società teologica-teocentrica, una rivincita contro la società secolarizzata, contro la modernità che pretende di emanciparsi dalla religione e da Dio, quando è pensata in termini di conquista del potere politico, –osserva– ha come corrispettivo la violenza del sacro, la riduzione della religione alla dimensione politica. I *talebani*, monaci-guerrieri, –scrive– "hanno instaurato in quella parte di territorio che hanno posto sotto il loro controllo, dopo aspri combattimenti, un regime islamico ancora più rigido di quello praticato dall'Arabia Saudita wahhabita"<sup>99</sup>. Il wahhabismo, corrente religiosa rigorista e puritana, nasce nella seconda metà del Settecento nella penisola Arabica ad opera di un riformatore religioso, Muhammad 'Abd al- Wahhab (1703-1793), che predicava un ritorno alla purezza delle origini e pratiche rigorose di vita ascetica.

L'Islam è una religione ed è riduttivo ridurlo alla politica. Ridurre la religione alla politica –scrive Pace– "si è presto dimostrato un esercizio sterile e pericoloso: non fosse altro perché chi si è mosso in nome di Dio per affermare le ragioni della Verità nella sfera politica non pensava a quali e a quanti rischi andava incontro, piegando quelle ragioni trascendenti alle piatte esigenze della lotta politica". E ancora: "I monaci-guerrieri [...] hanno finito nel loro radicalismo ascetico e rivoluzionario per infliggere pesanti fardelli dove sono andati al potere, violando diritti umani fondamentali o, peggio, spargendo dolore e morte. Un bilancio tutto sommato fallimentare"<sup>100</sup>.

Concludiamo con le parole di Ruthven: "i decenni a venire vedranno probabilmente l'abbandono dell'azione politica diretta e un rinnovato accento sugli aspetti personali e privati della fede. Nonostante gli sforzi da parte dell'Islam politico di conquistare lo Stato sulla base di una nuova ideologia collettivista costruita sulle macerie del marxismo, il processo delle trasformazioni storiche e tecnologiche punta implacabilmente verso un crescente individualismo e una maggiore libertà di scelta, principali agenti della secolarizzazione. [...]. È mia convinzione che [...] il mondo musulmano si svilupperà sulla falsariga dell'Occidente postcristiano. A dispetto di quanti affermano il contrario, la fede verrà interiorizzata, e diverrà una questione privata, frutto di una libera

scelta. In un'era in cui gli individui sentono sempre meno i vincoli di parentela e sono sempre più esposti all'anonimato urbano, le anime musulmane troveranno il sentiero interiore tracciato dal sufismo più gratificante della via della politica rivoluzionaria. Purtroppo, però, lungo questo percorso, sarà versato altro sangue<sup>101</sup>.

<sup>1</sup> G. IGONETTI, *Nota all'edizione italiana*, in M. RUTHVEN, *Islam*, G. Einaudi, Torino 1999, p. VIII.

<sup>2</sup> Ivi, p. IX.

<sup>3</sup> A. MILANO, *Quale verità*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, p. 45.

<sup>4</sup> Ivi, p. 372.

<sup>5</sup> Ivi, p. 64.

<sup>6</sup> P. BRANCA, *Il Corano*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 119-120.

<sup>7</sup> G. IGONETTI, *Nota all'edizione italiana*, cit., pp. IX-X.

<sup>8</sup> M. RUTHVEN, *Islam*, cit., p. 3.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ivi, p. 140.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> P. BRANCA, *Il Corano*, cit., pp. 44-45.

<sup>13</sup> E. PACE, *Il regime della verità*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 160.

“Si tratta, a ben guardare, di ipotesi di letture del fenomeno che appaiono speculari a tutte quelle interpretazioni del fondamentalismo quale espressione di intolleranza e di fanatismo o di giacobinismo in ‘salsa religiosa’, indice complessivo di una strutturale incapacità delle religioni soprattutto monoteistiche di accettare il principio moderno del pluralismo e della democrazia. Ci troviamo di fronte, allora, da un lato, al ricorso ad argomenti apologetici per esorcizzare un fenomeno che nasce all'interno di una determinata religione, dall'altro al tentativo di ricondurre il fondamentalismo ad una forma esasperata di intendere il primato della verità religiosa su tutte le sfere dell'agire umano, dal foro interno alla vita sociale” Ibidem.

<sup>14</sup> Cfr. S. P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations*, “Foreign Affairs”, n. 39, 1999, ora rifiuto e arricchito nel libro *Lo scontro delle civiltà*, Garzanti, Milano 1998.

<sup>15</sup> E. PACE, *Il regime della verità*, cit., p. 135.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 145-146.

<sup>18</sup> Ivi, p. 155.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ivi, p. 162.

<sup>21</sup> M. RUTHVEN, *Islam*, cit., p. 22.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ivi, p. 6.

<sup>24</sup> Ivi, p. 8.

<sup>25</sup> Ivi, p. 23.

<sup>26</sup> H. BOBZIN, *Maometto*, G. Einaudi, Torino 2002, p. 87.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> P. BRANCA, *Il Corano*, cit., p. 45.

<sup>29</sup> Ivi, p. 46.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Ivi, p. 45.

<sup>32</sup> M. RUTHVEN, *Islam*, cit., p. 116.

<sup>33</sup> E. PACE, *Il regime della verità*, cit., p. 68.

<sup>34</sup> M. RUTHVEN, *Islam*, cit., p. 90.

<sup>35</sup> Ivi, p. 92.

<sup>36</sup> Ibidem.

- <sup>37</sup> Ivi, p. 93.  
<sup>38</sup> Ivi, p. 111.  
<sup>39</sup> Ibidem.  
<sup>40</sup> M. COOK, *Il Corano*, cit., p. 108.  
<sup>41</sup> M. RUTHVEN, *Islam*, cit., p. 93.  
<sup>42</sup> M. COOK, *Il Corano*, cit., p. 44.  
<sup>43</sup> Ivi, p. 46.  
<sup>44</sup> Ivi, p. 51.  
<sup>45</sup> Ibidem.  
<sup>46</sup> M. RUTHVEN, *Islam*, cit., p. 113.  
<sup>47</sup> E. PACE, *Il regime della verità*, cit., pp. 78-79.  
<sup>48</sup> Ivi, p. 96.  
<sup>49</sup> Ibidem.  
<sup>50</sup> Ivi, p. 97.  
<sup>51</sup> M. RUTHVEN, *Islam*, cit., p. 141.  
<sup>52</sup> H. BOBZIN, *Maometto*, cit., p. 15.  
<sup>53</sup> Ivi, p. 85.  
<sup>54</sup> Ivi, p. 52.  
<sup>55</sup> Ivi, p. 44.  
<sup>56</sup> Ivi, p. 54.  
<sup>57</sup> Ivi, p. 84.  
<sup>58</sup> Ivi, p. 89.  
<sup>59</sup> Ibidem.  
<sup>60</sup> Ibidem.  
<sup>61</sup> Ibidem.  
<sup>62</sup> E. PACE, *Il regime della verità*, cit., p. 63.  
<sup>63</sup> P. BRANCA, *Il Corano*, cit., p. 8.  
<sup>64</sup> Ivi, p. 7.  
<sup>65</sup> Ivi, p. 8.  
<sup>66</sup> Cfr. M. ARKOUN, *Essai sur la pensée islamique*, Maisonneuve, Paris 1984.  
<sup>67</sup> Ivi, pp. 63-64.  
<sup>68</sup> P. BRANCA, *Il Corano*, cit., p. 25.  
<sup>69</sup> H. BOBZIN, *Maometto*, cit., p. 17.  
<sup>70</sup> P. BRANCA, *Il Corano*, cit., p. 39.  
<sup>71</sup> H. BOBZIN, *Maometto*, cit., p. 85.  
<sup>72</sup> Ivi, pp. 85-86.  
<sup>73</sup> M. COOK, *Il Corano*, cit., p. 36.  
<sup>74</sup> Ivi, p. 108.  
<sup>75</sup> Ivi, p. 133.  
<sup>76</sup> Ivi, p. 107.  
<sup>77</sup> P. BRANCA, *Il Corano*, cit., pp. 54-55.  
<sup>78</sup> Ivi, pp. 56-57.  
<sup>79</sup> M. COOK, *Il Corano*, cit., p. 148.  
<sup>80</sup> Ivi, p. 84.  
<sup>81</sup> Ibidem.  
<sup>82</sup> Ivi, p. 85.  
<sup>83</sup> Ivi, p. 149.  
<sup>84</sup> Ibidem.  
<sup>85</sup> Ivi, p. 150.  
<sup>86</sup> Ibidem.  
<sup>87</sup> Ibidem.  
<sup>88</sup> Ivi, p. 151.  
<sup>89</sup> P. BRANCA, *Il Corano*, cit., p. 92.  
<sup>90</sup> Ivi, p. 100.  
<sup>91</sup> Ivi, p. 102.  
<sup>92</sup> Ivi, p. 115.

<sup>93</sup> E. LÉVINAS, *Monoteismo e linguaggio*, in Id., *Dall'altro all'io*, a cura di A. Ponzio, Meltemi editore, Roma 2002, p. 81.

<sup>94</sup> Ivi, p. 82.

<sup>95</sup> Ibidem.

<sup>96</sup> E. LÉVINAS, *Etica come filosofia prima*, a cura di F. Ciaramelli, Guerini e Associati, Milano 1989, p. 40.

<sup>97</sup> E. LÉVINAS, *Dall'altro all'io*, cit., p. 83.

<sup>98</sup> E. PACE, *Il regime della verità*, cit., p. 167.

<sup>99</sup> E. PACE, op. cit., p. 95.

<sup>100</sup> Ivi, p. 168.

<sup>101</sup> Ivi, p. 141.