

DIO E UOMO IN ISLAM

INTRODUZIONE: LA CENTRALITÀ DI DIO NELLA VITA E FEDE DELL'ISLAM

1. *Dall'esperienza del vissuto quotidiano...*

Il nome di Dio ha una centralità assoluta nella vita e nel parlare di ogni musulmano. Questa è una constatazione comune per chi viene a contatto con il mondo islamico, e, soprattutto le prime volte, può destare qualche sorpresa. Nella vita di ogni musulmano c'è infatti un riferimento continuo a Dio in tutte le circostanze, anche le più quotidiane e banali. Dio è la realtà attorno a cui ruota tutta la vita del credente musulmano: il parlare quotidiano è ripieno del ricordo di Dio, ogni avvenimento è scandito con invocazioni o espressioni che manifestano la presenza continua di Dio. In ogni evento della vita, dai saluti quotidiani agli avvenimenti più drammatici di essa come nascita e morte, in ogni circostanza ricorrono spontanee espressioni come *al-ḥamdu li-llâh* (Lode a Dio!), *in shâ' Allâh* (se Dio vuole!), ecc.

Tutta la lingua araba (come pure tutte le altre lingue dei popoli musulmani profondamente influenzate in questo dalla lingua araba) è piena di espressioni che si riferiscono a Dio in modo continuo. Si può quindi tranquillamente affermare che il nome di Dio, *Allâh*, è indubbiamente il nome semanticamente dominante nella lingua quotidiana del musulmano.

2. ...alla storia dell'Islam...

Tale constatazione, tratta dall'esperienza quotidiana, trova conferma nell'ampliata esperienza della storia dell'Islam. Lungo tutta la sua ricca e varia storia l'Islam mostra che il suo estendersi attraverso il tempo e lo spazio trova il centro e la forza portante nel messaggio di cui si sente latore privilegiato: il monoteismo assoluto (*tawhîd*). Questo è il fattore che unifica in certo senso tutta la storia dell'Islam al di là, naturalmente, di tutti gli altri fattori che indubbiamente hanno pure contribuito alla sua crescita ed espansione. Un grande orientalista, G.E. von Grûnebaum¹, afferma che a differenza di altri popoli (vedi le invasioni germaniche nell'impero romano), gli arabi musulmani quando uscirono dalla penisola arabica alla conquista del mondo «portavano in se stessi il loro centro di gravità», cioè il messaggio religioso da diffondere nel mondo intero. E questa è stata pure, a mio parere, la forza storica dell'Islam.

Il mio primo incontro con il mondo musulmano avvenne alla fine degli anni Sessanta. Allora il marxismo sembrava essere l'ideologia destinata a dominare il mondo. Ebbi invece la netta sensazione opposta: fra i due, Islam e marxismo, non c'era paragono; il marxismo sarebbe finito mentre l'Islam avrebbe continuato a esistere e crescere. E così fu. E la ragione di ciò, credo stia nel fatto che il primo, il marxismo, era solo un'ideologia umana che non rispondeva e non poteva rispondere a tutte le domande esistenziali dell'uomo. Al suo confronto invece l'Islam mi appariva avere radici molto più sicure e profonde: esso si proponeva come portatore di una fede che rispondeva ai bisogni più fondamentali dell'esistenza umana quali il senso della vita, del dolore, della morte, ecc.

Così pure ora, guardando al futuro della nostra umanità, credo che l'Islam (come pure le altre grandi religioni mondiali) resisterà al confronto con l'ideologia secolarizzante del neoliberalismo contemporaneo. Anche questo infatti è solo un'ideologia umana

¹ *The Cambridge History of Islam*, ed. by P.M. Holt - A.K.S. Lambton - B. Lewis, Cambridge University Press, Cambridge 1970, vol. 2, p. 472.

che, pur offrendo un miraggio di benessere, non può rispondere ai bisogni più profondi dell'esistenza umana. Il cosiddetto "ritorno di Dio" nel cuore stesso delle nostre società secolarizzate di fine e inizio millennio è un segno eloquente di tale fatto. L'essere umano infatti è radicalmente «teotropico» (Dostoevskij), cioè esso è essenzialmente orientato a Dio, almeno fino a che continuerà a essere "umano", e cioè un essere che si interroga sul senso dell'essere. Forse un giorno cesserà di essere "umano" (tale pericolo si profila già all'orizzonte di molte ideologie chiuse in uno sviluppo solo tecnico), e allora può darsi che la "questione di Dio" finisca, ma in tal modo sarà finita anche l'umanità, non esistendo più un essere che si interroghi sul senso dell'essere, qual è appunto l'essere umano, e tutto ciò forse in favore di una universale macchina robotica che lavori in modo meccanicamente perfetto, ma a vuoto, senza senso. Si realizzerà allora il detto: «L'uomo creò la macchina e si trasformò a sua immagine e somiglianza»!

3. ...al testo fondante dell'Islam: il Corano

Tale centralità del nome di Dio, *Allâh*, nella vita e nella storia dell'Islam deriva sicuramente dal testo fondante dell'Islam stesso, il Corano. In esso, cioè nel testo coranico, come afferma lo studioso giapponese Isutzu Toshihiko, il nome di Dio, *Allâh*, è il nome semanticamente dominante rispetto a tutti gli altri termini: il testo coranico appare dal punto di vista semantico assolutamente teocentrico². Non fa meraviglia quindi che la memorizzazione del testo coranico, la ripetizione continua delle sue espressioni (pratica comune nella vita dei musulmani) abbiano "coranizzato" il tessuto di fondo della psiche musulmana, riflettendosi nella vita e nella lingua quotidiane dei credenti.

Studiare quindi il tema di Dio nell'Islam, cui necessariamente è connesso il tema dell'uomo, significa toccare il cuore dell'Islam, il suo messaggio originale, la sua forza di esistenza storica e la linfa

² Per uno studio semantico del termine *Allâh* nel Corano vedi I. Toshihiko, *God and Man in the Koran*, Keio Institute, Tokyo 1964.

vitale della sua vita quotidiana; significa toccare il sentire profondo del cuore di ogni musulmano. Questo non può essere fatto che con il massimo rispetto e la massima obiettività, superando ogni atteggiamento polemico, purtroppo ancora così comune negli interscambi fra religioni diverse. Ci si auspica naturalmente che tale atteggiamento diventi reciproco così da creare un vero clima di dialogo. Un dialogo interno prima di tutto, vorrei sottolineare; e questo avviene quando ogni religione fa sue le problematiche e i valori delle altre religioni, rivivendole in certo modo in se stessa. Solo allora un vero dialogo esterno sarà possibile e fruttuoso, e non si ridurrà a una vuota retorica verbale di complimenti che non fa superare i reali pregiudizi e le incomprensioni storiche.

Naturalmente non posso trattare qui tutti gli aspetti del tema proposto: «Dio e uomo nell'Islam». Esso è un immenso campo di ricerche che occupa intere biblioteche di studi. Il mio intento qui è quello di presentare solamente alcune linee fondamentali del pensiero islamico, riguardo soprattutto al tema "Dio", lasciando a una prossima occasione l'altro tema "uomo". Infine, spero che queste mie riflessioni siano piene di rispetto e obiettività, e che quindi siano anche un invito al dialogo, alla conoscenza e allo scambio reciproco, e non alla polemica, che aiutino cioè a superare atavici pregiudizi storici e posizioni strettamente apologetiche per entrare nei nuovi orizzonti di un vero dialogo interreligioso.

IL DIO-UNO O IL MOMENTO DELLA NEGAZIONE PURIFICATRICE O APOFATICO (NAFĪ - TANZĪH)

1. *Il puro monoteismo (tawḥīd)*

Qual è il Dio in cui l'Islam crede e di cui si sente il testimone e il messaggero per tutti i popoli?

La risposta a tale domanda è data dalla professione di fede

(*shahâda*) che ogni musulmano è tenuto a proclamare continuamente, infinite volte nel corso della sua esistenza: «Non c'è dio se non *Allâh*» (*Lâ ilâha illâ Allâh*). Questa è la prima parte della professione di fede (*shahâda*), che costituisce uno dei cinque pilastri dell'Islam. Ad essa segue la seconda parte che riguarda la missione profetica di Muhammad: «...e Muhammad è il suo inviato» (preferiamo usare la forma araba Muhammad a quella italianizzata Maometto).

Il nome arabo di Dio, *Allâh*, è la forma contratta di *al-ilâh* (il Dio), nome derivato da una comune radice semitica: *El, Il, Ilh* (cf. in ebraico: *El, Elohîm*). Il nome *Allâh* era conosciuto e usato dagli Arabi prima di Muhammad per designare il dio supremo del loro pantheon, ma in associazione ad altri dei o deesse contro cui si lanciano le polemiche del Corano.

Nella Bibbia Dio è invocato anche col nome JHWH, nome che sottolinea la presenza e la vicinanza di Dio al suo popolo. Questo nome può essere fatto corrispondere al termine coranico *Rabb* (Signore, cf. in ebraico *Adonai*), nome che è sempre usato nel testo coranico in stato costruito *Rabb-î, Rabbu-ka, Rabbu-kom*, ecc. (il mio, il tuo, il vostro Signore, ecc.).

a) Abramo il padre dei monoteisti

È importante notare che Muhammad nel proclamare l'assoluto monoteismo intendeva ritornare in certo senso alla purezza originale della fede del primo vero monoteista, Abramo. Abramo infatti, afferma il Corano, «non era né giudeo né cristiano ma era "un puro monoteista (*ḥanîf*)" e un sottomesso (a Dio, *muslim*), e non era fra gli associatori» (C 3, 67). La figura di Abramo è fondamentale per la coscienza profetica di Muhammad, ed essa è centrale nel testo coranico, se ne parla infatti in 245 versetti. Abramo è presentato come il modello di tutti i veri credenti monoteisti; ad esempio, tutto il pellegrinaggio alla Mecca, altro pilastro dell'Islam, è centrato sul ricordo di Abramo che, secondo la tradizione coranica, avrebbe ricostruito la *Kàaba*, il primo tempio del monoteismo puro (*tawḥîd*). Muhammad ha mostrato chiaramente l'intento di riportarsi a monte delle varie corruzioni del

puro monoteismo originale abramitico, non solo quelle del paganesimo idolatrico, ma anche quelle dei “figli deviati” di Abramo, cioè gli ebrei e i cristiani. Questi infatti, secondo il testo coranico, avrebbero corrotto in vari modi la pura fede monoteista di Abramo. L'Islam quindi intende essere un ritorno alla prima radice della fede monoteista, che è abramitica.

b) Il patto eterno (*mîthâq*) e la natura umana originale (*fiṭra*)

Ma nel testo coranico c'è un altro riferimento importante per il puro monoteismo islamico (*tawḥîd*). In un unico passo viene affermato che Dio prima della creazione del mondo fece comparire davanti a Sé tutte le anime umane, le fece testimoni della sua unicità come il loro unico Signore nel famoso colloquio riportato dal testo coranico: «Non sono forse Io il vostro Signore?»; e quelli risposero: «Sì, certamente!» (C 7, 172). Nel giorno della resurrezione infatti sarà chiesto conto agli uomini di tale fede originale che costituirebbe, nella visione islamica, il deposito originario affidato da Dio all'uomo.

Questo passo, in sé alquanto misterioso, sembra non abbia avuto molto spazio nella riflessione della teologia speculativa dell'Islam, mentre ne ha avuto molto nella speculazione mistica dei sufi. Per essi tale passo testimonia che l'essere umano in quanto tale porta nelle profondità della sua coscienza la testimonianza originaria del puro monoteismo (*tawḥîd*). In altre parole, la natura umana originale (la *fiṭra*, altro importante concetto nella teologia islamica) è configurata “monoteisticamente”. Solo per circostanze storiche l'essere umano ha poi deviato da tale puro monoteismo di origine divina perdendosi dietro a ideologie di fattura umana. In tale luce si può capire il senso profondo di un famoso *ḥadîth* che afferma: «Ogni uomo nasce secondo la sua natura originale (*fiṭra* = che è quella di essere musulmano): sono poi i suoi genitori che lo fanno un ebreo o un cristiano»³.

³ Per la discussione di tale importante *ḥadîth* e delle sue interpretazioni nella tradizione teologica, giuridica e mistica in Islam, vedi l'importante studio di G. Gobillot, *La conception originelle: ses interpretations et fonctions chez les penseurs musulmans*, IFAO, Cairo 2000.

L'Islam quindi, con la sua testimonianza e la sua proclamazione del puro monoteismo (*tawḥīd*), intende non solo restaurare la pura fede di Abramo, il primo dei monoteisti, ma anche rivivificare e portare a piena coscienza il patto primordiale che Dio stesso siglò con tutti gli esseri umani, cioè la testimonianza del monoteismo che Dio ha impresso nel profondo di ogni essere umano fin dall'eternità.

2. Il momento della negazione purificatrice o apofatico (naḥī - tanzīh)

Per comprendere meglio il senso del monoteismo islamico occorre leggerlo nella dinamica della sua formulazione linguistica che va dalla negazione all'affermazione.

Prima di tutto c'è la negazione assoluta: «Non c'è dio... (*Lā ilāha...*)»;

poi segue l'affermazione: «se non *Allāh* (*illā Allāh*)».

Queste formulazioni negative, con altre equivalenti come «se non Lui, se non Tu, se non Io», ricorrono con frequenza nel testo coranico, 63 volte. Un altro tipo di affermazione negativa, importante per le discussioni teologiche dei secoli seguenti, è: «Nulla è simile a Lui... (*laysa ka-mithli-hi shay'*)» (C 42, 11), e molte altre simili negazioni coniate secondo la forma «Dio non è... (*laysa...*)».

Sembra chiaro da tali formulazioni che il puro monoteismo o *tawḥīd* nel pensiero islamico non può essere avvicinato se non mediante una radicale negazione purificatrice (*tanzīh*) con cui il nostro parlare di Dio viene purificato con la negazione di ogni somiglianza (*tashbīh*) pensabile fra Lui e le sue creature. Dio è il completamente Altro, diverso da tutto ciò che è creato, e perciò per prima cosa occorre togliere dal nostro linguaggio e dai nostri concetti ogni pretesa di comprendere e di descrivere in qualche modo Dio: occorre una radicale purificazione linguistica che deve diventare anche una radicale purificazione esistenziale. L'uomo infatti corre sempre il pericolo di forgiarsi un Dio a sua immagine e somiglianza. Ricordiamo il famoso detto del filosofo greco Senofane (ca. 580-480 a.C.) che diceva che «se i cavalli o i buoi avessero mani per

dipingere essi si dipingerebbero Dio ad immagine dei cavalli e dei buoi»⁴. L'uomo quindi è sempre in pericolo di cadere nell'idolatria divinizzando una creatura o un'immagine di Dio forgiata da se stesso. L'Islam brandisce contro ogni simile tentativo la spada fiammeggiante della negazione più radicale di ogni somiglianza fra Dio e le creature: «Dio non è... (*laysa...*)»; così incomincia il suo primo parlare di Dio. In tale approccio negativo alla trascendenza di Dio si possono facilmente riconoscere molti paralleli nel testo biblico e nella tradizione teologica cristiana.

I sufi leggeranno volentieri nell'ordine che Dio dà a Mosè di togliersi le scarpe prima di avvicinarsi al rovetto ardente da cui Egli lo chiama, il simbolo di tale negazione assoluta e purificatrice: l'uomo infatti deve purificarsi da tutto ciò che non è Dio per entrare esistenzialmente (e non solo verbalmente come, secondo i sufi, fanno la maggior parte dei musulmani) nello stato di annientamento assoluto (*fanâ'*). Questo significa annientare le proprie qualità creaturali nel fuoco dell'unità divina: solo allora il sufi potrà avvicinarsi alla fiamma eterna dell'unità divina, e il sole dell'unità divina potrà rispecchiarsi nel cuore del sufi, ma allora in tale stato avvengono cose che non è lecito dire ai profani. Questo è il segreto dei sufi che ha attirato molte volte la condanna, fino all'eliminazione fisica, da parte dei giuristi-teologi musulmani. In ogni caso molti gesti rituali di purificazione comuni nelle pratiche di devozione islamiche vengono intesi dai sufi secondo tale senso di radicale purificazione esistenziale, condizione unica per avvicinarsi alla soglia della trascendente unità divina.

IL DIO-MOLTEPLICE O IL MOMENTO DELL'AFFERMAZIONE O CATAFATICO (*ITHBÂT - TASHBÎH*)

Ma il monoteismo islamico non si ferma alla negazione. Non è come il Buddhismo che punta alla negazione assoluta come al

⁴ Questo detto è citato da Clemente Alessandrino, riportato in J. Barnes, *Early Greek Philosophy*, Penguin, London 1987, p. 95.

momento di liberazione che introduce nell'Altro assoluto (*Nirvâna*) (comunque questo concetto possa essere inteso, naturalmente).

L'Islam, simile in questo alle due altre religioni abramitiche, l'Ebraismo e il Cristianesimo, ha un ricco linguaggio positivo su Dio. In esso quindi il momento apofatico o della negazione: «Dio non è...», è seguito dal momento catafatico o dell'affermazione: «Dio è...». E lungo è l'elenco delle qualità positive che vengono attribuite a Dio dal testo coranico e dalla tradizione islamica.

1. *L'unità assoluta*

La prima e fondamentale qualità che viene attribuita a Dio è l'unità (*wahda*): «Dio è uno, il vostro Signore è uno (*wâhid*)», ripetete continuamente il Corano. In arabo ci sono due termini per dire uno.

Il primo termine (*wâhid*) indica l'unità in rapporto a una molteplicità esteriore. Applicato a Dio significa che non ci sono molti dei: Dio è uno, Egli non ha né associati (*sharîk*) né pari (*nidd*) né oppositori (*âidd*). Coloro che attribuiscono a Dio degli associati sono i «politeisti» (*mushrikûn*), e il più grande peccato che l'uomo può commettere è appunto il politeismo (*shirk*, lett. associazionismo, cioè associare altri dei a Dio); questo è l'unico peccato che Dio non può perdonare.

L'altro termine per dire uno è *ahad*. In arabo questo termine è per sé un sinonimo di *wâhid*, ma nel linguaggio teologico è stato usato sempre più per indicare l'unità interna di Dio: Dio non è composto di parti. Tale termine è infatti usato nel Corano nel capitolo detto appunto «La sura della fede sincera (*ikhhlâs*)» in concomitanza col termine *samad*: «Di': Egli è il Dio, l'Uno (*ahad*); il Dio permanente-immutabile (*samad*); Egli non generò né fu generato; nessuno è pari a Lui» (C 112). L'aggettivo *samad* denota la permanenza, l'immutabilità, la saldezza di una cosa che, di conseguenza, diviene il saldo sostegno per altri. Con tale termine viene esclusa da Dio ogni forma di molteplicità e cambiamento interni. Attorno a questo concetto si accenderanno, come vedremo, le dispute dei teologi sul modo di spiegare l'unità di Dio in rapporto alla molteplicità delle qualità e delle azioni che gli sono attribuite.

L'affermazione dell'unità di Dio (*tawhîd*) costituisce, come abbiamo visto, il centro della fede islamica e in qualche modo «la sua passione»⁵. Tale fede, coscienza e attestazione dell'unità di Dio (*tawhîd*) costituisce indubbiamente il centro della missione di cui l'Islam si fa latore nella storia umana. Essa è il punto centrale della riflessione islamica su Dio: questa da essa parte e ad essa costantemente ritorna. Non a caso il grande riformista musulmano moderno, l'egiziano Muḥammad 'Abduh (1849-1905), ha dato come titolo al suo manifesto di riforma dell'Islam appunto: *Trattato sull'unità di Dio (Risâlat al-tawhîd)*, che si può intendere anche come *Missione del tawhîd*.

In tale contesto inoltre occorre sottolineare l'aspetto "rivoluzionario" che ha il *tawhîd* coranico, in continuità con quello biblico. Esso significa spodestare qualsiasi creatura, cose o esseri umani, dalla pretesa di mettersi al posto di Dio: esso costituisce una radicale contestazione di ogni paganesimo antico e moderno in cui degli esseri creati, umani e non, venivano e vengono tuttora messi al posto di Dio. È facile constatare che quando questa coscienza del puro *tawhîd* diminuisce, il paganesimo, in tutte le sue forme anche le più criptiche, ritorna in vigore. Questo vale pure per le religioni che ufficialmente si professano monoteistiche, come quelle abramitiche. Prova di tale fatto sono le varie forme di superstizione largamente diffuse nelle pratiche della religione cosiddetta "popolare", anche se ufficialmente questa si qualifica col nome di ebraica, cristiana o islamica: i vari mediatori hanno preso in essa il posto di Dio, che è molte volte confinato, nella coscienza normale del credente, in una lontananza inoperante. Lo stesso si dica di tutte le forme di magia bianca o nera così diffuse nelle nostre società secolari moderne, che si professano al culmine della razionalità e scientificità. Rimane sempre vero che l'essere umano, quando perde il vero Dio, ricorre fatalmente agli idoli. Da questo punto di vista uno può e deve riconoscere alla professione del *tawhîd* fatta dall'Islam una continuazione del messaggio biblico, radicato nella fede abrami-

⁵ A tal proposito si vedano alcuni testi significativi in *Études Arabes-Dossier. La passion de l'unicité*, PISAI, Roma, 65 (1983-2).

tica, sull'assoluta centralità di Dio nell'essere e nell'agire. Viva espressione di tale fede abramitica è quanto proclama Paolo ai pagani Ateniesi: «In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (At 17, 28).

2. I 99 “*bei nomi*” (al-asmâ' al-ḥusnâ)

Il Dio-Uno è qualificato e descritto nel testo coranico con molti nomi e molte immagini antropomorfe. Si parla del «volto di Dio», del «trono di Dio», della «mano di Dio», ecc. Tutte le qualità attribuite a Dio sono state riassunte dalla tradizione islamica nei famosi “99 bei nomi” (*al-asmâ' al-ḥusnâ*). La recitazione di questi “99 bei nomi” è diventata una pratica di devozione molto popolare fra i musulmani. Essi si aiutano nella conta dei nomi di Dio con una corona di grani detta *subḥa* (dial. *sibḥa*) che significa «l'atto di lodare Dio», e non “rosario” come si traduce talvolta impropriamente.

I “99 bei nomi” rappresentano gli attributi fondamentali riconosciuti come propri di Dio. Essi costituiscono per il credente musulmano una specie di «somma teologica popolare» della sua fede, e la loro meditazione aiuta ad approfondire la vita spirituale dei credenti. Per i sufi inoltre ogni nome divino è carico di molti significati interiori che possono essere trasmessi solo mediante una speciale iniziazione durante il noviziato sufi.

Occorre notare tuttavia che il numero 99 è un numero convenzionale. Nel Corano sono nominati esplicitamente solo 73 nomi; inoltre ci sono varie classificazioni di tali nomi divini, con differenti numerazioni o ordini. La lista dei 99 nomi è diventata quella più comune, ma non è un dato rivelato, come molte volte i fedeli musulmani sono portati a credere. In tale numerazione vi è sottintesa l'idea che il centesimo nome divino, detto qualche volta «il massimo nome di Dio», resta un mistero noto a Dio solo.

La speculazione teologica islamica ha cercato di trovare un ordine ai vari nomi divini che ne giustifichi l'uso. Alcune delle divisioni più comuni sono le seguenti:

a) Una tradizione teologica, in particolare la *ash'arita*, fissa dopo il nome Uno sette nomi detti “capitali”, di cui tutti gli altri

sarebbero solo dei derivati. Dio è essenzialmente Colui che sa (*‘âlim*), che può (*qâdir*), che è vivo (*ḥayy*), che vuole (*murîd*), che parla (*mutakallim*), che ode (*samî*), che vede (*baṣîr*). Questi sette nomi “capitali” riguarderebbero Dio in se stesso, in qualche modo la vita intima di Dio: essi sarebbero quindi nomi “assoluti”; mentre gli altri nomi come il Creatore, il Provvidente, il Soccorritore ecc., riguarderebbero Dio in rapporto alle creature: essi sarebbero quindi nomi “relativi”.

b) Un'altra tradizione intende distinguere fra i nomi divini:

– quei nomi che mettono in risalto piuttosto la potenza e maestà (*jalâl*) di Dio: Dio è il Possente, il Dominatore, l'Invincibile, Colui che fa vivere e morire, Colui che abbassa ed eleva, ecc.;

– e quei nomi che mettono in risalto piuttosto il suo aspetto di misericordia e di bellezza (*jamâl*): Dio è il Misericordioso, il Perdonatore, il Gentile, il Paziente, ecc.

Anche qui la speculazione sufi ha sviluppato una sua mistica di tali nomi di Dio che non può essere approfondita ora.

3. *Il Dio, il Clemente e il Misericordioso* (al-rahmân al-rahîm)

Una particolare importanza fra tutti i nomi divini hanno indubbiamente i due nomi che indicano la misericordia di Dio: «In nome di Dio, il Clemente e il Misericordioso (*al-rahmân al-rahîm*)». Così incomincia il testo coranico e la quasi totalità delle sue sure (capitoli), e questa è pure l'invocazione più frequente che risuona sulla bocca dei musulmani stessi, proclamata all'inizio di ogni preghiera e di ogni lettura del testo coranico, come pure in molte circostanze della vita. Questi due nomi esprimono un aspetto importante dell'esperienza di Dio nell'Islam sui cui conviene fermarci seppur brevemente.

I due nomi *rahmân* - *rahîm* sono forme aggettivali derivate dal termine *rahîm*, che indica l'utero della donna; essi indicano quindi lo stretto legame di amore che esiste tra una madre e il fi-

glio suo uniti dallo stesso sangue. L'amore di Dio ha quindi anche nell'Islam la dimensione dell'amore materno.

Da notare inoltre che il nome *Raḥmân* (nella forma *Raḥmânân*) era usato dai cristiani dell'Arabia del Sud (Yemen) per designare il Padre in formule trinitarie in cui si invoca «il nome di *Raḥmânân*, del suo Cristo e del suo Spirito». La Bibbia parla di *raḥâmîm*, cioè delle viscere di misericordia di JHWH che è qualificato come *raḥûm we-ḥannûn* (Es 34, 46, ecc.), cioè «pieno di misericordia e di compassione».

Il Corano stesso in alcune sure usa il nome *Raḥmân* in modo assoluto come sinonimo di *Allâh* e non come suo semplice qualificativo. Linguisticamente la forma *raḥmân* denota in arabo l'abbondanza della qualità della *raḥma*-misericordia, mentre la forma *raḥîm* denota la permanenza di tale qualità nel suo soggetto.

L'aspetto di misericordia (*raḥma*) è senza dubbio uno degli aspetti fondamentali che il Corano mette alla base del rapporto fra Dio e le sue creature: un importante testo coranico afferma che «Dio ha prescritto a se stesso la misericordia (*raḥma*)» (C 6, 12).

Mi sembra che tale aspetto di misericordia assoluta è stato piuttosto trascurato dalla speculazione giuridico-teologica dei teologi musulmani, preoccupati di più dell'aspetto di Dio come legislatore, fonte autoritativo della «Legge» (*shari'a*). In tale prospettiva è l'aspetto di Dio come «giudice» che viene messo in primo piano e fatto prevalere su tutti gli altri aspetti.

In molti sufi invece l'aspetto di Dio come misericordia (*raḥma*) è stato sviluppato con ardite speculazioni, frutto di una particolare esperienza interiore. Alcuni di loro hanno parlato di una *raḥma dhâtîyya*, cioè di una misericordia essenziale in Dio stesso; essa sarebbe il movente o la causa prima della creazione o delle manifestazioni divine. Altri sono giunti a parlare di una *maḥabba aṣliyya*, o amore originario, come il movente primo dell'atto creativo di Dio. Il grande sufi andaluso Ibn 'Arabî (560-638/1165-1240) parla del *naḥas al-Raḥmân*, cioè del «soffio-sospiro del Misericordioso», da cui tutte le sue manifestazioni derivano come articolazioni di esso. Ma questo è un campo troppo vasto per poter essere trattato qui. Basta aver accennato a un ampio spazio di riflessioni che potrebbero portare a dei paralleli straordinari fra le tre religioni abramitiche.

Ho fatto tuttavia notare, in una ricerca specifica, che nonostante l'importanza che l'aspetto di *raḥma* ha nel testo coranico, l'uso di tale termine in esso, come pure la ripetizione continua, quasi stereotipa, dei due nomi *raḥmân* - *raḥîm*, sfocano in gran parte la portata connotativa del termine e ne stemperano la forza emotiva⁶. Invano si cercherebbero nel testo coranico le appassionante espressioni di amore di JHWH per il suo popolo, come padre, madre, sposo, amico..., espressioni tanto familiari e comuni nel testo biblico. La *raḥma* coranica rimane sempre nel contesto del rapporto fondamentale che esiste fra il Signore e il suo servo, non c'è vera reciprocità nel rapporto di amore fra Dio e la sua creatura. Dio inoltre non è mai personalmente coinvolto o compromesso nelle vicende delle sue creature.

L'aspetto di trascendenza di Dio infatti è così fortemente sottolineato dal testo coranico e dalla successiva speculazione teologica islamica che sembra includere anche un alto grado di "indifferenza" verso il destino delle sue creature. Un famoso e popolare *hadith* (detto attribuito a Muhammad) esprime bene tale aspetto di trascendenza-indifferenza di Dio verso le sue creature. In tale *hadith* si afferma che Dio creò gli uomini in due manciate; gettò la prima nell'Inferno e disse: «E non me ne importa!», quindi gettò la seconda in Paradiso e dicendo ugualmente: «E non me ne importa!». Egli è troppo superiore per essere condizionato dalle sorti delle sue creature!

L'aspetto di trascendenza di Dio sembra includere anche il tema dell'ambiguità, dell'incontrollabile arbitrarietà o, secondo la terminologia coranica, dell'astuzia di Dio (*makr*); il Corano afferma infatti che: «Dio è il più astuto degli astuti» (C 3, 31; 8, 30), il suo giudizio è assoluto e insindacabile. Per tale motivo, si dice che 'Umar, noto compagno del Profeta e suo secondo califfo, usava ripetere: «Temo l'astuzia di Dio, anche quando il mio piede destro si trovi già in Paradiso» (cioè, in quanto Egli può dirmi prima che metta il sinistro: «Va all'Inferno!»).

⁶ G. Scattolin, *Love (ḥubb) of God in Islamic Mysticism - a Study of a Semantic Development: 1- Love (ḥubb) of God in the Koran*, in «MIDEO» 23 (1997), pp. 239-258.

D'altra parte è appunto in tale ambiguo contesto di speculazione coranico-teologica che risaltano l'originalità e l'audacia di molte intuizioni sufi in cui invece il tema dell'assoluta misericordia e compassione di Dio sembra prevalere sui quelli della stretta giustizia e dell'incontrollabile arbitrarietà di Dio.

In conclusione, l'immagine coranica di Dio attraverso i suoi attributi può essere chiaramente percepita nel seguente testo in cui vengono ricordati alcuni dei principali attribuiti di Dio, cioè i suoi "nomi più belli" (C 59, 1.22-24):

«Tutto ciò che vi è nei cieli e sulla terra celebra le lodi di Dio,
Egli è il potente e il sapiente *

Egli è Dio – non c'è divinità che Lui –
Egli conosce l'invisibile e il visibile:
Egli è il clemente e il misericordioso *

Egli è Dio – non c'è divinità che Lui – il Re, il Santo,
la Pace, il Fedele, il Vigilante, il Possente, il Forte, il Grande *
Dio sia esaltato sopra tutto ciò che gli associano *

Egli è Dio, il Creatore, il Plasmatore, il Formatore:
a Lui spettano i nomi più belli.
Lo glorifica quanto è nei cieli e sulla terra:
Egli è il Possente, il Sapiente».

ALCUNE CONSIDERAZIONI SUL DIO, UNO E MOLTEPLICE

1. *I paradossi dell'Uno*

Quando un musulmano pronuncia la sua formula di fede, la *shahâda* (*Lâ ilâha illâ Allâh*), gli sembra di dire qualcosa di talmente logico e matematicamente evidente, lapalissiano si direbbe, che si meraviglia che altri non accettino, con la sua stessa tranquilla sicurezza, il suo credo: «Dio è Uno» (*Allâh wâhid*).

Tuttavia, quando uno accosta la riflessione teologica islamica sull'unità di Dio, soprattutto mediante l'esperienza dei mistici musulmani, i sufi, trova che anche il pensiero islamico ha dovuto constatare che l'unità di Dio è in realtà un mistero che mette la ragione e la comprensione umane di fronte a un insieme di aporie insolubili.

Classico è a tal proposito un detto attribuito a Abû Bakr (m. 13/634), il primo successore (califfo) del profeta Muhammad: «Lode a Colui che non ha dato alle sue creature altro mezzo per comprenderlo se non la loro incapacità di comprenderlo». Questo detto riecheggia un tema comune alla teologia dei Padri della Chiesa sia orientali che occidentali: «Se lo comprendi, non è più Dio», diceva sant'Agostino.

E il grande teologo e mistico iracheno Abû l-Qâsim al-Junayd (m. 298/910) confessava a riguardo dell'affermazione mono-teistica di Dio (*tawhîd*) che: «Quanto più le menti dei ragionatori si inoltrano nella professione dell'unità di Dio (*tawhîd*), tanto più esse si inoltrano nella perplessità e nello smarrimento (*ḥayra*)».

Affermare l'unità di Dio infatti non è una questione di matematica. Dio è Uno, ma Egli è nello stesso tempo descritto con una molteplicità di nomi e attributi. Come conciliare quindi tali affermazioni contraddittorie? Come declinare il linguaggio negativo o apofatico su Dio con quello affermativo o catafatico su Colui che è il Trascendente-Immanente, il Lontano-Vicino, il Presente-Assente, ecc., nello stesso tempo?

Anche il pensiero islamico ha conosciuto le aporie, comune retaggio di ogni seria riflessione umana che cerchi di avvicinarsi al mistero impenetrabile di Dio. Tali aporie hanno affaticato il pensiero umano sin dagli albori della sua storia, da quando cioè lo spirito umano si è messo nell'avventura di indagare il mistero dell'Essere: perché l'Essere e non il non-Essere? Perché l'Essere appare uno e molteplice, è se stesso ed altro da se stesso nello stesso tempo, ecc. ⁷?

⁷ Vedi una buona presentazione di tale problematica in H. Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, L'Herne, Paris 1981. Dio non è l'*Ens supremum*: questa affermazione conduce a ciò che Corbin chiama «l'idolatria metafisica», perché Dio viene concepito come un Ente accanto ad altri enti, in fondo allo stesso livello ed in competizione con essi. Dio è invece l'*Esse absolutum*, l'Atto puro e

I motaziliti, corrente teologica a tendenza razionalista fiorita nei secc. II-III/VIII-IX, hanno sottolineato l'assoluta trascendenza di Dio (*tanzîh*) onde evitare l'affermazione di qualsiasi ombra di molteplicità in Lui, anche a livello delle sue qualità (*ṣifât*); questa infatti sarebbe, secondo loro, una forma di associazionismo (*shirk*). Ma in tal modo i motaziliti sono stati costretti a una radicale esegesi del testo coranico svuotando le sue espressioni su Dio del loro contenuto positivo e riducendole alla fine a pallide metafore. L'Essenza divina viene così isolata nella sua eternità e trascendenza, mentre le espressioni umane sono confinate nel mondo della loro temporalità, in un nominalismo chiuso su se stesso che porta necessariamente a un pericoloso agnosticismo linguistico. Ma tale agnosticismo linguistico rischia di finire in un drammatico dualismo metafisico: tra l'Assoluto e il relativo non esiste nessuna vera relazione, quindi ogni reale rivelazione dell'Assoluto è impossibile. L'Assoluto rimane così prigioniero della sua stessa trascendenza, viene ridotto allo stato di incapacità di operare (*ta'tîl*), e quindi di fatto non Assoluto, come gli avversari dei motaziliti hanno chiaramente puntualizzato.

Contro la corrente razionalista dei motaziliti ha reagito il pensiero più tradizionalista dell'Islam, i sunniti, gli ash'ariti e gli hanbaliti in particolare, per salvare il carattere "rivelato" del testo coranico. Questo infatti in quanto "rivelato" va accettato alla lettera, con tutte le sue affermazioni antropomorfiche (*tashbîh*) su Dio così come esse suonano nel testo coranico senza inoltrarsi nella pericolosa scia dell'esegesi interpretatrice: occorre quindi dire che Dio realmente "siede su un trono", ha "mani", "volto", ecc. Ogni interpretazione del testo infatti diventa necessariamente una sua alterazione operata dalla ragione umana. Per tale motivo i sunniti proibirono ogni ricerca razionale sul testo coranico per non porre la ragione umana a giudice del testo sacro: «Occorre credere senza-chiedere-perché (*bilâ kayfa*)», così suona il loro motto. Ma in tale modo è il pensare umano che viene paralizzato

assoluto dell'Essere e in quanto tale, origine e unificatore di tutti gli esseri esistenti (*entia*): Egli è la loro origine ed il loro supporto (*Grund*), e questi ne sono le molteplici manifestazioni (*phainomêna*).

e annullato, e così si rischia di cadere in un cieco fideismo in cui la rivelazione divina invece di essere luce per il pensare umano («La tua parola è luce ai miei passi», *Sal* 118, 105) diventa l'affermazione di una serie di misteri oscuri, incomprensibili, accettati solo per un'autorità esterna e paralizzante. Anche questa posizione fideista sfocia alla fine nello stesso drammatico dualismo metafisico: fra l'Assoluto e il relativo non esiste nessuna vera relazione: l'Assoluto non si rivela veramente nel relativo e questi è assolutamente chiuso all'Assoluto. La rivelazione diventa allora un atto arbitrario, senza nessun aggancio con la capacità di comprensione umana. Ma allora una domanda drammatica si pone: come può la ragione umana essere sicura che si tratta di una rivelazione di Dio e non la manifestazione stravagante di un "divino anonimo", che può essere alla fine anche "demoniaco"? Aporie su aporie, perplessità su perplessità (*ḥayra*), come ha detto al-Junayd.

Come superare tali aporie? Può il linguaggio umano dire qualcosa dell'Assoluto (nel linguaggio positivo o catafatico) o deve chiudersi nel silenzio della pura negazione (nel linguaggio negativo o apofatico)? A molti sembra che il silenzio, l'apofasi assoluta, sia l'unico modo di parlare dell'Assoluto. Occorre però far notare loro che anche il silenzio è esso stesso una sorta di linguaggio, esso è pur sempre un prendere posizione, un dire qualcosa dell'Assoluto... esattamente tacendo! In realtà noi siamo sempre costretti a dire qualcosa dell'Assoluto. Il problema non sta quindi nel parlare o no dell'Assoluto, ma nel "come" parlare di esso in modo che l'Assoluto venga indicato come Assoluto senza essere risolto e dissolto in un'espressione linguistica di invenzione umana. Si tratta di usare il linguaggio in modo che esso resti aperto all'Assoluto, che esso sia come una freccia che punti all'Assoluto secondo la logica della trascendentalità dello spirito umano che si riflette nell'intenzionalità del linguaggio umano. L'essere umano infatti sperimenta l'Assoluto non in se stesso ma sempre mediante il relativo, esso sperimenta l'Essere sempre mediante gli esseri e non nel puro Essere in se stesso. E dato che gli esseri relativi provengono dall'Essere Assoluto, ne portano necessariamente un'impronta ontologica, che si

riflette in una trascendentalità costituzionale che punta alla loro Origine assoluta, cioè all'Assoluto stesso. Tale trascendentalità ontologica si rispecchia nell'intenzionalità del linguaggio umano.

Questo quindi è essenzialmente simbolico perché trascende il puro contenuto linguistico oggettivante, chiuso in se stesso alla maniera della città linguistica di Wittgenstein in cui tutte le strade linguistiche si intersecano allo stesso piano in un gioco che ritorna perpetuamente su se stesso. Il linguaggio umano invece, se compreso nella sua origine esistenziale e nel suo fondamento ontologico (e non puramente utilitaristico, come accade spesso nel linguaggio tecnico della nostra epoca moderna), punta oltre ciò che può essere immediatamente costatato: esso si interroga sempre sull'Origine e sul Fine degli esseri, infine sul senso dell'Essere: esso è sempre una domanda di senso. È come se i cittadini della città linguistica wittgensteiniana, invece di limitarsi a giocare e rincorrersi per le sue vie e i suoi vicoli, cominciassero a interrogarsi sui fondamenti e sul futuro della loro città. Per tale ragione il linguaggio umano appare strutturalmente intenzionale, esso è cioè "in-tensione" continua verso l'Assoluto che è il suo fondamento, il suo punto di origine e di convergenza. Di conseguenza il linguaggio umano può e deve dire qualcosa dell'Assoluto, anche se questo suo dire incapperà inevitabilmente in aporie e paradossi che ne indicano i suoi limiti intrinseci. Ma qui bisogna arrestarsi a questi cenni di una questione, la questione del linguaggio umano, che, si sa, è molto complessa e difficile.

In conclusione, occorre affermare, e questo vale pure per la più vera tradizione del pensiero islamico contro molte tendenze semplificatrici antiche e moderne, che unità e molteplicità in Dio non sono esclusive ma inclusive. La molteplicità della creazione è inclusa nell'Unità del Creatore. Su tale linea ha indagato il pensiero teologico islamico, quello dei sufi in particolare; questi sembrano essere più sensibili alla complessità del mistero divino. I teologi-giuristi musulmani invece hanno cercato, e cercano troppo spesso, la chiarezza illusoria della mente razionale-matematica, che in realtà, come già al-Junayd aveva osservato, «quanto più si

inoltra nel mistero dell'Unità divina tanto più si inoltra nella perplessità e nello smarrimento».

2. *Tra il monoteismo islamico e la Trinità cristiana*

È su tale sfondo di problematiche attorno all'Uno-Molteplice che, secondo me, dovrebbe essere reimpostata e ripensata da parte islamica la sua tradizionale critica antitrinitaria, uno dei luoghi comuni della storica polemica teologica islamo-cristiana.

Il testo coranico contiene parecchi passi di condanna di affermazioni trinitarie attribuite ai cristiani. Tale polemica è continuata attraverso i secoli in una vasta letteratura controversista fra cristiani e musulmani che qui non può essere esposta. Ci si può però domandare, e ora anche in modo serio da parte musulmana, prima di tutto se la "trinità" criticata dal Corano (in realtà un triteismo alquanto semplicista) sia veramente quella del dogma cristiano. Su tale punto ci sono molti interrogativi sollevati dagli studi più seri del testo coranico. In secondo luogo si può osservare che le classiche critiche antitrinitarie del pensiero islamico appaiono troppo spesso formaliste e disinformate, quasi che il problema si riduca a un'aporia di stampo matematico: cioè come può l'uno essere nello stesso tempo tre.

Abbiamo visto che in realtà il problema dell'unità e molteplicità in Dio ha travagliato a lungo il pensiero islamico portandolo ad aporie insolubili. D'altra parte il dogma cristiano della Trinità parte dall'esperienza storica della rivelazione di Cristo. In Lui i cristiani affermano di avere l'esperienza che Dio è entrato nella storia umana, o come hanno detto i Padri della Chiesa: «Dio si è fatto uomo affinché l'uomo diventi Dio». Il problema di fondo è quindi se Dio sia necessariamente chiuso nella sua trascendenza, come in un limite invalicabile per Lui, oppure se Egli sia libero e capace di dare non solamente delle cose, ma di dare e comunicare "Se stesso" alle sue creature. La fede cristiana ha espresso tale esperienza nell'affermazione «Dio è amore». In tale visione, l'essere-Dio non significa in primo luogo il suo isolamento in un'unità trascendente e assoluta, ma la trascendente capacità di comunicare Se stesso, proprio Se stesso, al di fuori di Sé, in

una autocomunicazione libera sì, ma anche totale. La fede cristiana vede nella creazione stessa una prima autocomunicazione, che potremmo chiamare “esterna”, di Dio. Ma tale autocomunicazione esterna di Dio ha la sua radice e la sua fonte nell’autocomunicazione interna di Dio: da Se stesso a Se stesso. Dio infatti è per essenza comunione: questo è il fondo del mistero trinitario. Ed è proprio per questo che Egli crea, e proprio per questo che Egli è e rimane libero e capace di comunicare Se stesso, proprio Se stesso, al di fuori di Sé, alle sue creature. L'accettazione o no di tale offerta da parte delle creature rimane pure un mistero nel quadro della libertà di scelta che Dio lascia ad esse. In ogni caso, il problema sta ben al di là della semplicistica aporia matematica dell'uno e del tre, cosa che del resto era stata intravista dalle più profonde ed ardite speculazioni teologiche dei sufi. Non hanno questi ultimi intuito che l'abisso dell'Essere divino è mosso da un'insondabile Mistero di «misericordia e amore essenziali»?

Qui non c'è evidentemente lo spazio per sviluppare ulteriormente tali ampie tematiche teologiche; ci limitiamo quindi a questi cenni.

In conclusione, credo che solamente un accostamento reciproco fra pensiero cristiano e islamico – accostamento basato su una ricerca di comprensione da parte di ognuna delle due parti della fede e delle problematiche reali dell'altra e su di uno sforzo sincero per superare atavici pregiudizi storici radicati in ognuna di esse –, credo che solamente un tale accostamento reciproco possa alla fine costituire la base per un vero, serio e necessario dialogo interreligioso. Questo dialogo deve portare ognuna delle parti non tanto ad una polemica più o meno onesta nei riguardi dell'altra, ma a porre tutti davanti all'impenetrabile mistero (*ghayb*) di Dio, mistero che è più grande di quanto la mente umana possa immaginare, di quanto il cuore umano possa sperare e di quanto il linguaggio umano possa esprimere.

La Scrittura afferma che Dio abita in «una luce inaccessibile» (1 *Tm* 6, 16), e anche il Corano afferma che «Dio solo conosce il suo mistero (*ghayb*)» (C 72, 26). Ma tutte e due le tradizioni religiose affermano pure che tale Mistero ha voluto farsi conoscere e comunicarsi a noi esseri umani e a tutto il creato.

E il dono del Mistero Assoluto può essere ricevuto realmente solo da chi sta in un atteggiamento di umiltà e di accoglienza, e infine di amante adorazione davanti al Mistero stesso. Questo è stato l'atteggiamento di Maria che ha espresso nel suo *fiat* l'accoglienza dell'annuncio del dono supremo di tale Mistero nella persona di suo figlio Gesù.

BIBLIOGRAFIA

- Boubakeur C.H., *Traité moderne de théologie islamique*, Maisonneuve & La Rose, Paris 1985.
- Caspar R., *Traité de théologie musulmane*, PISAI, Roma 1987.
- Corbin H., *Le paradoxe du monothéisme*, L'Herne, Paris 1981.
- Gobillot G., *La conception originelle: ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, IFAO, Cairo 2000.
- Études Arabes-Dossier. *La passion de l'unicité*, PISAI, Roma, 65 (1983-2).
- Masson D., *Monothéisme coranique et monothéisme biblique*, Desclée De Brouwer, Paris 1976.
- Nagel T., *The History of Islamic Theology - From Muhammad to the Present*, tr. ingl., Markus Wiener Publishers, Princeton 2000.
- Scattolin G., *Love (hubb) of God in Islamic Mysticism - a Study of a Semantic Development: 1- Love (hubb) of God in the Koran*, in «MIDEO» 23 (1997), pp. 239-258.
- Id., *Esperienze mistiche nell'Islam*, voll. I-III, EMI, Bologna 1996-2000.
- The Cambridge History of Islam*, ed. by P.M. Holt - A.K.S. Lambton - B. Lewis, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1970.
- Toshihiko I., *God and Man in the Koran*, Keio Institute, Tokyo 1964.
- Watt W.M., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1985.

GIUSEPPE SCATTOLIN