

## **Bibbia e Corano: una rilettura interculturale e comparata**

di

*Edoardo Scognamiglio, Ofm Conv.*

Che cosa hanno in comune la Bibbia e il Corano?

Sono due libri ritenuti sacri dai credenti delle religioni abramatiche e, rispettivamente, da ebrei (per il Primo o l'Antico Testamento), dai cristiani (per i due Testamenti) e dai musulmani (Primo e Secondo Testamento insieme al Corano). In realtà, la nostra risposta è alquanto superficiale perché si limita a una constatazione di fatto che proviene dall'ambito culturale e religioso. Se proviamo a creare dei paralleli tra i contenuti di queste Sacre Scritture ci accorgiamo subito delle notevoli divergenze dottrinali ma anche stilistiche e letterarie. Ciò che lega questi testi, dal punto di vista interculturale, è forse la loro origine: si costituiscono, infatti, a partire da una tradizione orale che ha un valore normativo e fondativo per i popoli del Medio Oriente. Certamente, vi è un abisso tra il modo d'intendere il carattere sacro dei testi da parte degli ebrei e dei cristiani rispetto alla concezione che i musulmani ortodossi hanno della composizione del Corano.

Proveremo, in questo nostro intervento, a marcare la concezione propria della sacralità del testo dal punto di vista islamico, come pure a richiamare eventuali paralleli con la Bibbia lì dove è possibile. Tuttavia, mentre gli esegeti riconoscono il genio poetico e letterario dell'autore biblico, che quindi non è un semplice strumento nelle mani di Dio – di fatti, è superata la teoria dell'ispirazione verbale o del dettato – bensì un vero e proprio autore, gli interpreti della dottrina coranica non si avvalgono del nostro concetto d'ispirazione e fanno della composizione del Corano una lettura più mitica.

Dal punto di vista interculturale, ciò che tiene assieme – almeno inizialmente – Bibbia e Corano è l'oralità dei testi che è confluita in tradizioni ben specifiche da cui sono poi state stese le sacre pagine. "Oralità" significa pure "memoria" che, in Occidente, nelle nostre pratiche formative, è sempre più svilita e poco esercitata rispetto ai processi cognitivi (stimolati dall'uso dei mass-media soprattutto con immagini) e ai nuovi metodi d'apprendimento di cui ci si avvale in ambito pedagogico e catechetico-pastorale.

Certamente, ci sono delle differenze sostanziali tra la Bibbia e il Corano: mentre nell'islâm l'ispirazione è paragonabile a un dettato verbale da parte di un angelo che ha trasmesso al profeta il contenuto integrale di un libro preesistente, nel giudaismo e nel cristianesimo, invece, l'attività personale e umana del profeta e degli altri autori sacri non è annientata e, anzi, partecipa del processo d'ispirazione divina. La partecipazione dell'agiografo ha un significato più forte, un peso di un certo rilievo. Il messaggio biblico dei profeti s'inserisce in una tradizione vivente che si rinnova e si rapporta alla storia di Dio. Il messaggio "ispirato" del resto della letteratura religiosa non ammette grossi cambiamenti e agganci con la storia. Per questo, soprattutto l'islâm è definibile come religione del libro, e non tanto il cristianesimo o il giudaismo! «La raccolta dei libri santi ha una funzione normativa nella loro tradizione, che continua dopo la chiusura del loro canone; ma a sua volta, questa ha una funzione interpretativa per enunciare correttamente il messaggio che i libri contengono»<sup>1</sup>.

Prima di entrare nel tema specifico del Corano come testo sacro, proviamo a fare sintesi della concezione biblica e cristiana dell'ispirazione.

---

<sup>1</sup> P. GRELOT, *Ispirazione divina delle Scritture*, in P. POUPARD (dir.), *Grande dizionario delle religioni*, Casale Monferrato (Alessandria) 2000, 1096. Dello stesso autore, si consideri pure *Breve storia dell'esegesi biblica*, Brescia 1995, 197-224.

## 1. Una breve premessa sull'ispirazione

L'ispirazione biblica non può ridursi a un dettato divino: l'azione dello Spirito si colloca in una regione vitale dell'attività del linguaggio letterario ove l'umano e il divino s'incontrano e partecipano dello stesso movimento, cioè pensiero e azione<sup>2</sup>. Nel linguaggio, la parola di Dio e la parola dell'uomo sono la medesima realtà. Infatti, nel linguaggio, l'io è raggiunto dall'altro in modo autentico e reale. Che si tratti di Dio o dell'uomo o delle cose, la lingua è *forma e mediazione* dell'incontro fra diversi. «La parola è identica sia quando è udita sia quando è pronunciata. Le vie di Dio e le vie dell'uomo sono diverse, ma la parola di Dio e la parola dell'uomo sono la stessa cosa. Ciò che l'uomo percepisce nel suo cuore come suo proprio linguaggio umano è la parola che proviene dalla bocca di Dio. La parola della creazione, che in noi riecheggia e parla dal nostro interno, a partire dalla parola-matrice che sale direttamente dal mutismo della parola originaria, fino alla forma narrativa perfettamente oggettivante tipica del passato, tutto questo è anche la parola che Dio ha pronunciato e che noi troviamo scritta nel libro dell'inizio»<sup>3</sup>. In tal senso, la fede d'Israele nella parola profetica come parola di Dio continua inalterata «anche quando quel messaggio non lo si intende più dalla viva voce dell'inviato divino, bensì viene ritrovato scritto in un libro e viene ascoltato nella proclamazione liturgica. Anche qui, come nel caso del libro della Torah divina, Israele professa e accoglie la voce di Dio, il suo giudizio, la sua volontà»<sup>4</sup>.

Rivelazione e ispirazione rientrano nell'unico progetto divino d'autocomunicazione personale con l'uomo. Dio si comunica all'uomo mediante la Parola, le parole e il linguaggio terreno. L'ispirazione è altamente simbolica: abbraccia più componenti del mondo di Dio e del mondo dell'uomo e crea dei collegamenti, dei paragoni, coinvolge le parti in modo diretto e immediato, personale e reale, senza alcuna finzione poetica o letteraria, religiosa o linguistica. L'ispirazione richiede, però, dal punto di vista biblico-dogmatico, la coscienza dello Spirito, la consapevolezza del possesso delle facoltà mentali<sup>5</sup> e capacità da parte di coloro che scrivono e che Dio scelse, «affinché, agendo egli in essi e per loro mezzo, scrivessero come veri autori, tutte e soltanto quelle cose che egli voleva fossero scritte» (DV 11). Tutto ciò che gli autori ispirati o agiografi asseriscono è, quindi, da ritenersi asserito dallo Spirito Santo<sup>6</sup>. I libri ispirati, poi, sono consegnati alla chiesa e al mondo per la salvezza e contengono la verità di Dio. Nelle scritture bibliche restano sempre intatte la verità e la santità di Dio e si manifesta l'ammirabile condiscendenza dell'eterna sapienza (cf. DV 13).

## 2. La matrice di ogni libro: il Corano

Il Corano non è solo il testo sacro dei musulmani che racchiude la rivelazione di Dio affidata a Maometto, tramite l'arcangelo Gabriele, e comunicata in parte alla Mecca e in parte a Medina. È “il libro” (*al-kitâb*) della rivelazione – la matrice cosmica, celeste, di qualsiasi altro libro o testo sacro – nonché lo strumento della comunicazione e della lingua d'ogni musulmano. È chiaro, dunque, che – per un fedele musulmano – Maometto non è l'autore del Corano! Tutto ciò che è contenuto nel testo sacro è discorso di Dio registrato in un archetipo celeste (*umm al-kitâb*: “la madre della scrittura”), iscritto nella “tavola custodita” e comunicato a frammenti a Maometto per ordine di Dio dallo “Spirito della santità” o “Spirito fedele”, cioè dall'angelo Gabriele. Questo libro sacro, però, riflette anche la vita storica e le imprese profetiche di Maometto. Comunque, è qualcosa di più d'un

---

<sup>2</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *La Parola ispirata. La Bibbia alla luce della scienza del linguaggio*, Brescia 1987, 46-84.

<sup>3</sup> F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Casale Monferrato (Alessandria) 1992, 160.

<sup>4</sup> I.A. MARANGON, *La Bibbia parla di sé*, in C.M. MARTINI - L. PACOMIO (dir.), *I libri di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Genova 1975, 28.

<sup>5</sup> Cf. PIO XII, Enciclica *Divino afflante Spiritu* (30-09-1943): *AAS* 35 (1943) 314.

<sup>6</sup> Per approfondimenti, cf. E. COGNAMIGLIO, *Religioni e ispirazioni*, in *Asprenas* 49 (2002) 341-380.

testo storico: è la Parola di Dio rivelata, come per noi cristiani Cristo è il Verbo incarnato<sup>7</sup>. Dovremmo educarci allo stile recitativo del Corano. Il suo linguaggio, infatti, è recitativo, profondamente orale, ritmato e incalzante. Perché il Corano è la “lingua di Dio” (*kalâm*).

Il Corano costituisce un valore normativo sia come testo scritto che in quanto tradizione orale raccolta in un *corpus vivendi*. Anche se oggi troviamo le più svariate e originali traduzioni del testo coranico in tantissime lingue – non solo occidentali –, la sua stesura è avvenuta nella lingua araba, con accento meccano, e la recitazione non potrebbe, durante una celebrazione in moschea, non avvenire in tale lingua. Perché il prestigio di questo libro consiste nell’essere, innanzitutto, la lingua delle tribù arabe che oramai avevano acquisito una propria identità culturale, religiosa, socio-politica, e anche un ascendente economico e un potere militare.

L’autorità del Corano riguarda il suo carattere sacro come anche gli elementi giuridico-istituzionali in esso contenuti. Il linguaggio coinvolge il testo sia per la comunicazione con Dio sia per il dialogo tra gli uomini. Non dobbiamo poi dimenticare che ancora oggi, nella famiglia musulmana tradizionale, il Corano è il testo utilizzato per la formazione religiosa, culturale e pedagogica dei bambini. Quasi sempre, un fanciullo apprende l’arabo solamente dallo studio e attraverso la lettura del Corano: la sua famiglia si esprime, spesso, nel dialetto locale! I particolarismi regionali ed etnici sono superati e integrati mediante la sacra lingua del Corano<sup>8</sup>.

I contenuti del Corano sfuggono a ogni ordine sistematico e le stesse sue caratteristiche letterarie non permettono facili categorizzazioni. Non vi è un contenuto logico per ogni capitolo né una continuità di discorso o tematica all’interno del medesimo. Ciò richiederebbe uno studio approfondito sul linguaggio religioso del Corano e sui diversi linguaggi della cultura islamica. Abbiamo difficoltà a inquadrare il Corano come un testo orientale di cultura semitica e di mentalità araba. Il linguaggio di cui si fa portavoce è dinamico, passionale, poco metafisico, molto esistenzialista. È un linguaggio che nasce da un modo particolare d’intendere la realtà e, allo stesso tempo, di descriverla. Lo dimostra lo stesso Corano che non procede per via dimostrativa né per analisi, ma per valutazioni, esternazioni fattuali, momentanee, transitorie e mutevoli, nonché rapsodiche.

Il Corano è il frutto d’una recitazione più che della semplice compilazione scritta. I racconti al suo interno sono più attenti ai fatti pratici, agli eventi, e non alle loro interpretazioni oggettive e sistemiche. C’è un contenuto, poi, che è meno speculativo di quello che può sembrare: l’ortoprassi, l’etica, il modo d’agire in una determinata situazione, costituiscono lo stile di fondo del testo coranico, il suo contenuto. Realtà e pensiero, eventi e parole, fatti e decisioni, costituiscono l’essenza che trova forma in un linguaggio simbolico, a volte apocalittico, carico di metafore, suggestivo, allegorico. La stessa parola del Corano vuole descrivere ma soprattutto annunciare: è una realtà, un fatto, un’energia, una potenza.

Dal punto di vista formale, il Corano è composto di 114 sure o capitoli (*sûra*). Questi, poi, sono suddivisi in versetti (*âyat*) abbastanza variabili; è possibile rintracciare una qualche unità tematica nelle sure più brevi – quelle più antiche – mentre risulta molto complesso ogni tentativo d’ordinare i messaggi delle sure più lunghe. Aprendo il testo sacro, ci s’accorge subito che le sure sono sparse in ordine decrescente: dalle più lunghe a quelle più brevi, ad eccezione della prima che è l’aprente.

---

<sup>7</sup> La maggior parte dei musulmani, rifacendosi alla dottrina teologica asciarita del X secolo, sostiene che il Corano è increato ed è eterno. Dio è loquente per una parola diversa dalla sua essenza, che gli inerisce in quanto attributo, anche se gli uomini non sanno come. Questa dottrina diventerà ufficiale, cioè tipica dei musulmani ortodossi. La dottrina che nega il carattere eterno del Corano fu portata avanti, ma non solo per motivi teologici, dal gruppo mu’tazilita, sorto in Iraq nel IX secolo e influenzato dal mondo greco. La dottrina mu’tazilita fu promossa dal califfo abbaside al-Ma’mûn (786-833) e divenne una discriminante per valutare i nemici del califfo. Con l’affermazione successiva della dottrina asciarita, si ebbe il trionfo della classe degli ‘*ulamâ*’, i sapienti (teologi-giuristi) custodi della legge. Da qui la forte clericalizzazione dell’islâm. Oggi la questione circa il carattere increato del Corano non è più urgente: è necessario affermare che Dio ne è l’autore e che Maometto si è limitato a comunicarlo. Cf. B. NAAMAN - E. SCOGNAMIGLIO, *Islâm-îmân. Verso una comprensione*, Padova 2009.197-276.

<sup>8</sup> Per approfondimenti, cf. E. SCOGNAMIGLIO, *Islâm e pratiche formative*, in *Redemptoris Missio* 20 (2004) 64-94.

Forse, questo sistema di catalogazione è stato favorito dal fatto che le sure lunghe sono le più difficili da ricordare a memoria e, quindi, occorre trascriverle all'inizio.

Gli studiosi hanno trovato utile la suddivisione cronologica, distinguendo tra sure meccane e sure del periodo medinese (anche se non tutti i versetti d'una sura sono dello stesso periodo). Oggi, la critica occidentale riprende le più diverse teorie per il raggruppamento delle sure.

In linea generale, si tende a seguire questa suddivisione cronologica: sure rivelate alla Mecca dall'inizio della missione di Maometto verso il 610 d.C. fino all'egira del 622; sure rivelate a Medina negli ultimi dieci anni della sua vita, fino al 632. S'intravedono, poi, altre classificazioni.

Le sure del primo periodo meccano (610-614), sono circa venti, le più brevi, presentano versetti sincopati, ritmati, e invitano alla penitenza, annunciando il castigo e il giorno del giudizio (abbondano i riferimenti alle minacce per gli empi), e proclamano l'unità e l'unicità di Dio<sup>9</sup>. Oltre a descrivere i tormenti per l'inferno, sono narrate anche le delizie per chi vivrà in paradiso<sup>10</sup>.

Le sure del secondo periodo meccano (615-616) insistono sull'ora della risurrezione e del giudizio e accentuano la polemica con i miscredenti<sup>11</sup>.

La sura 27, denominata "Le formiche" (*An-Naml*), dopo una breve introduzione che riafferma l'autenticità del Corano (vv. 1-6), e la ripetizione delle storie dei personaggi e dei profeti antichi, biblici e leggendari, nonché in seguito alla riflessione sulla potenza di Dio, ripropone il tema del giudizio finale ai vv. 59-93. S'afferma il carattere imprevedibile dell'ora del giudizio finale e si descrive la bestia apocalittica.

Le sure del terzo periodo meccano (617-620) sviluppano il tema dell'unità-unicità-onnipotenza di Dio, offrendo precisazioni circa la preghiera rituale, la decima, le interdizioni alimentari<sup>12</sup>. Ritorna anche il tema dell'accusa verso i miscredenti<sup>13</sup>. Per esempio, la sura 42 ("La consultazione"), dopo aver riproposto nella prima parte un concetto fondamentale della fede coranica – il fatto cioè che esiste una sola vera religione, l'islâm –, si sofferma sull'ora del giudizio, sulla bontà e giustizia divine, sulla condotta dei credenti e sulla punizione dei miscredenti.

Le sure medinesi hanno un tono molto diverso da quelle meccane: in esse prevale l'aspetto giuridico, normativo, legislativo, nonché le questioni rituali e amministrative<sup>14</sup>. È il caso, ad esempio, della dichiarazione dell'illiceità, così come recita la sura 66 ("Interdizione" o *At-Tahrîm*).

La sequenza tematica è forte nelle sure del terzo periodo meccano: vere e proprie omelie troviamo nei capitoli, con esordi edificanti, parentesi, esortazioni, perorazioni minacciose, rimproveri; s'allarga anche il contenuto della predicazione.

Sicuramente, i musulmani – attraverso lo studio della critica testuale e dell'ermeneutica – dovranno convincersi del fatto che dopo la morte del Profeta, l'islâm conobbe per diverso tempo

---

<sup>9</sup> In proposito, la sura 109 ("I miscredenti" o *Al-Kâfirîn*), considerata lo statuto della tolleranza religiosa nell'islâm, afferma: «Di': "O miscredenti, io non adoro ciò che adorare voi, né voi adorare ciò che adoro io. Io mai adorerò ciò che adorare voi, né voi mai adorerete ciò che adoro io. Tenetevi la vostra religione: io la mia!» (109,1-6). È, così, bandito ogni possibile compromesso o accordo tra il Profeta e i miscredenti della Mecca. Su questo punto, cf. anche la sura 53,19-23. Una delle più antiche sure meccane ("I Coreisciti" o *Qurayš*), rivolta ai coreisciti, da cui proveniva Maometto in quanto appartenente al clan minore degli Hašemiti, ordina – il tono è imperativo – di adorare il Signore della Ka'ba che li ha nutriti salvandoli dalla fame e li rassicurò da ogni timore (cf. 106,1-4).

<sup>10</sup> La proposta di TH. NÖELDEKE, *Geschichte des Qorans*, Leipzig 1860, permette di ordinare così le sure del primo periodo meccano: 96; 74; 111; 106; 108; 104; 107; 102; 105; 92; 94; 93; 97; 86; 91; 80; 68; 87; 95; 103; 85; 101; 99; 82; 81; 53; 84; 100; 79; 77; 88; 89; 75; 83; 69; 51; 52; 56; 70; 55; 112; 109; 113; 114; 1.

<sup>11</sup> Sono da considerare le seguenti sure: 54; 37; 71; 76; 44; 50; 20; 26; 15; 19; 38; 36; 43; 72; 67; 23; 21; 25; 17; 27; 18.

<sup>12</sup> Le sure di questo periodo sono: 32; 41; 45; 16; 30; 11; 14; 12; 15; 28; 39; 29; 31; 42; 10; 34; 35; 7; 46; 6; 13.

<sup>13</sup> Cf., per esempio, la sura 46,1-3: «*Hâ. Mîm*. Questo Libro è rivelato da Dio, il Potente, il Saggio. Non abbiamo creato i cieli e la terra e quanto è in mezzo ad essi se non con verità d'intento e fino a un termine fisso. Ma quelli che non credono non si curano dell'ammonimento che vien loro dato». La sura 46 porta il nome *Al-Ahqâf* ("Le dune" del deserto) e si riferisce a quella regione dell'Arabia meridionale abitata anticamente dagli 'Âd. I versetti sopra citati presentano l'accusa ai miscredenti, segue la predicazione del profeta Hûd al popolo degli 'Âd (vv. 21-28). Interessanti i riferimenti alle norme di pietà filiale verso i genitori e il curioso episodio della conversione d'un gruppo di *jinn* (vv. 29-32).

<sup>14</sup> Cf. queste sure: 2; 98; 64; 62; 8; 47; 3; 61; 57; 4; 65; 59; 33; 63; 24; 58; 22; 48; 66; 60; 90; 49; 9; 5.

recensioni raggruppate in un ordine differente da quello della nostra *Vulgata* e che si diceva cronologico.

Le 114 sure comprendono ben 6219 versetti: il Corano, nella sua forma attuale, è lungo circa quattro quinti del Nuovo Testamento.

Comunque, il testo coranico non obbedisce a una cronologia lineare del racconto fra la prima sura e l'ultima. Le diverse sure, infatti, sono tra loro autonome, e ciascuna corrisponde a un momento della rivelazione, e rappresenta un universo a sé. Non si può affermare che le sure raccolte da Maometto siano assolutamente autentiche a quelle che ritroviamo ora nel Corano. La configurazione delle sure è legata alla concezione che il Corano ha della scrittura. Inoltre, quasi certamente, i raccoglitori delle sure hanno cercato di sistemare il materiale lì dove ci poteva essere una continuità di fondo. Tuttavia, non è stato sempre così. Infatti, nell'aggiungere le sure a pezzi precedenti, o nell'integrare materiali in sure già ordinate, non appare un ordine logico. Resta difficile pronunciarsi sull'ampiezza delle sure e sulle relative aggiunte. Per gli studiosi musulmani, poi, ogni sura fu lasciata attraverso i secoli nel posto in cui la prima composizione l'aveva collocata. Le sure più brevi potrebbero anche costituire dei frammenti di brani più lunghi andati persi e poi collocati a margine, come appendice.

Il sistema coranico, inoltre, obbedisce alla logica della narrazione mitica, fondata sull'idea dell'eterno ritorno che ne rappresenta un paradigma essenziale. Nella rivelazione, infatti, Dio ricorda spesso agli uomini che tutti un giorno ritorneranno a lui. In tal senso, il racconto mitico non è alternativo alla storia, ma ne rappresenta un suo prolungamento. Per quanti considerano il Corano una dettatura soprannaturale da parte di Dio a Maometto, non è ammissibile la traduzione di sura con capitolo, perché *sura* significa "disposizione armoniosa di pietre"<sup>15</sup>. Il Corano non è neanche un codice di leggi perché le disposizioni di carattere legislativo non superano i 228 versetti. È, il testo sacro, un crescendo che porta verso Dio.

Il testo sacro contiene il discorso divino, è parola eterna: inalterabile e insostituibile. La rigida tradizione non permette la traduzione del Corano<sup>16</sup>: è ammessa solamente la sua spiegazione o interpretazione fedele che mai può avvenire durante il culto. La rivelazione, nel Corano, è chiamata scrittura (*kitâb*) ed è in collegamento con la rivelazione ebraica e con quella cristiana. Da qui l'appellativo "gente del libro o della scrittura" (*ahl al-kitâb*). Nella sua essenza, la dottrina del Corano afferma l'unicità di Dio: vigorosamente difesa contro ogni pratica di culto pagano. Poi si presentano gli attributi principali di Dio: la sua potenza, la creazione del mondo, i benefici elargiti all'umanità. Seguono le enumerazioni di numerosi segni di Dio nel mondo. Per ogni questione legale e normativa è presentata una soluzione giuridica<sup>17</sup>.

Considerando gli aspetti letterari e linguistici del Corano, ci s'imbatte, innanzitutto, nella lingua araba che costituisce la forma esteriore del testo. Il Corano afferma che Dio ha scelto la chiarezza della lingua araba per consegnare agli uomini la sua rivelazione (cf. 26,195). L'alfabeto arabo, come quello latino, deriva da quello fenicio; però, diversamente dalla scrittura latina, le lettere sono orientate verso sinistra. L'arabo, dal punto di vista demografico, è la lingua semitica più affermata nel mondo. Perché si presenta come la lingua d'una grande civiltà mondiale. La caratteristica più importante delle lingue semitiche è il sistema di radici triconsonantiche; e le tipiche radici arabe sono *k-t-b* e *q-r'*: la prima riguarda lo scrivere e la seconda il recitare. Le radici sono modificate, come per la lingua latina, mediante suffissi e prefissi. Il processo di vocalizzazione delle parole è

---

<sup>15</sup> Cf. M. TALBI, *Universalità del Corano*, Milano 2007, 17-20.

<sup>16</sup> In effetti, le numerose traduzioni del testo coranico nelle lingue occidentali rispecchiano i metodi e i criteri operativi scelti nell'affrontare il testo, in particolare il criterio filologico. Quest'ultimo non è il criterio più difficile. La stesura in lingua occidentale dovrebbe avvenire non solo considerando l'apparato critico-filologico, ma pure la lettura interiore della parola divina. Così, alla complessità linguistica del Corano s'accompagna anche quella strutturale del testo. Per gli esperti, ciò rappresenta il difficile rapporto tra Dio e l'uomo. Per la conoscenza del linguaggio coranico, cf. G. RIZZARDI, *Il linguaggio religioso dell'islâm*, Milano 2004, 15-25. Si consideri pure l'articolo di J.-M. GAUDEUL, *Vers une nouvelle exégèse coranique?*, in *Chemins de Dialogue* 19 (2002) 49-83.

<sup>17</sup> Cf. M.M. MORENO, *Introduzione*, in *Il Corano*, a cura di M.M. Moreno, Torino 1967, 3-16.

stato abbastanza lento nella lingua araba: ciò ha costituito un motivo di tensione circa il modo di recitare il Corano.

Oggi, la maggior parte delle edizioni del Corano disponibili è abbastanza chiara, dato che ha il vantaggio di essere scritta in un arabo vocalizzato. Per questo, i dubbi sulla chiarezza del diritto islamico espressi da certa dottrina – che denuncia il rischio d’esegesi sottoposte a complesse dispute filologiche –, non sarebbero troppo preoccupanti, dato che il testo del Corano riproduce il minimo dettaglio fonetico e grammaticale della lingua araba, indicando tutte le “vocali brevi” (*kasra*, *dhamma* e *fatha*) – oltre alle “vocali lunghe” (*alif*, *ua* e *ia*) – e senza tralasciare nessun raddoppiamento della consonante, né il *tanuin* (per un’esatta analisi logica della frase).

Nel mondo arabo si parlano tante varianti dialettali della lingua araba, spesso molto diverse tra loro. Mentre esiste un arabo ufficiale standard che viene usato per la comunicazione scritta e in situazioni formali, per la comunicazione informale sono usati sempre i dialetti. Alcuni di questi dialetti sono solo parzialmente comprensibili per arabi provenienti da regioni diverse. In particolare, i dialetti del Maghreb sono considerati molto diversi dall’arabo standard. Mentre le persone di buon livello culturale sono, in genere, capaci d’esprimersi nell’arabo ufficiale, la maggioranza degli arabi usa generalmente solo il proprio dialetto locale. Forse, il dialetto egiziano è probabilmente il più conosciuto nel mondo arabo, grazie alla grande popolarità dei film e della musica egiziana. La lingua del Corano risente, invece, del dialetto meccano.

Quando si sente recitare il Corano si può notare la ritmicità della lingua. Ciò si riscontra particolarmente con le sure più brevi, ove i versetti corti permettono di seguire una certa assonanza di rima. È sufficiente considerare la sura *Aprante* per comprendere la ritmicità del linguaggio. Vi è un ritmo veloce, quasi affannoso. Ed è proprio il ritmo veloce che a volte riduce la realtà o un evento alla sua stessa concretezza e nudità reale. Così, nel linguaggio coranico, le realtà spaziotemporali ricevono una collocazione circolare, meta-storica. Tutto è orientato in senso protologico o in senso apocalittico.

In effetti, il Corano utilizza la struttura linguistica per costruire una nuova coscienza religiosa fondata su un universo di segni e simboli. È necessario entrare nel complesso sistema grammaticale arabo – tra le scienze coraniche vi è la grammatica, considerata, dunque, come una scienza sacra – per capire il senso e la partita d’una determinata affermazione coranica. Il testo, pur se tradotto, rimane inimitabile. Il Corano definisce un universo di relazioni e di sensibilità che solamente la lingua araba può rendere. Quando un musulmano ascolta la recita del Corano, si sente interpellato direttamente da Dio. L’inimitabilità (*i’jâz*, cf. 10,38; 17,88) del Corano è divenuta quasi un dogma di fede tra i musulmani. È il principio dell’irrefutabilità del Corano in quanto parola divina trasmessa a Maometto dall’angelo Gabriele. Letteralmente, *i’jâz* significa l’impossibilità di fare altrettanto bene, d’imitare il testo sacro. Questa inimitabilità esprime il carattere trascendente del Corano ed è una prova (*borhan*) che permette di distinguere tra il vero e il falso Corano. L’*i’jâz* è relativa sia al contenuto del Corano che alla sua forma letteraria, come anche a profezie future e ad avvenimenti misteriosi che ancora non sono stati decifrati.

Tra i generi letterari del Corano si distinguono: gli oracoli, le visioni apocalittiche, i salmi e le preghiere, i racconti storici e leggendari, i testi legislativi e i documenti d’archivio. Il materiale più cospicuo è costituito dagli oracoli pronunciati direttamente da Dio (cf. 94,5): il credente è posto di fronte alla parola di Dio.

### **3. Che cosa dice il Corano di se stesso?**

Quasi come una dichiarazione *ex sese*, il Corano, nella sura 56,77-80, di là delle variazioni di significato, s’autopresenta come testo nobilissimo, vergato su “libro ascoso” che toccare non possono neanche i puri. La sura potrebbe riferirsi sia al fatto che soltanto ai puri è consentito toccare il libro sia al fatto che il libro ascoso è il Corano celeste che nessuno può toccare né vedere. In

quest'ultimo caso, le copie del Corano esistenti nel mondo non sono altro che una sbiadita copia del Corano celeste. È certo, però, per i musulmani, che i miscredenti non possono toccare il libro sacro.

In passato, agli impuri si permetteva di toccare i margini del libro ma non i contenuti o la parte scritta. Era irrispettoso anche lasciar toccare il Corano da uno schiavo, pur se attraverso un panno o un velo. Secondo un'esegesi piuttosto classica, i puri in grado di toccare il Corano sono solamente gli angeli: essi possono accedere all'essenza dell'archetipo della rivelazione coranica custodito nei cieli e di cui si parla in 56,77: il "Corano nobilissimo" è custodito, in quanto contenuto, in un libro (*fî kitâbin maknûn*). Sfogliando in modo sommario il libro sacro, del Corano viene detto quanto segue:

- è, innanzitutto, il libro sacro che viene da Dio (cf. 3,4.7; 4,82; 6,114.155-157; 7,2; 18,1; 20,2-4; 21,50; 29,47-49; 32,2; 38,1-8; 40,2; 41,2.41-42; 42,17; 45,2; 46,2);
- è, come già ricordato, la madre del libro o il prototipo-archetipo del Corano che è presso Dio (cf. 13,39; 43,4; 56,77-78; 80,13-16; 85,21-22);
- si trovava già nei libri sacri degli antichi (cf. 26,196);
- è un ammonimento (cf. 68,52; 73,19; 74,36.54; 80,11);
- è causa d'angoscia per i non credenti, in quanto è verità certissima (cf. 69,50-51);
- è scritto su pagine venerande, sublimi e pure, per mano di scribi nobili e giusti (cf. 80,13-16);
- è un libro dai versetti composti con sapienza e spiegati con chiarezza (cf. 11,1);
- è stato rivelato per mezzo dell'angelo Gabriele e non dai demoni (cf. 2,97; 26,210-211; 53,4-12), anche se i miscredenti lo tacciano di menzogna (cf. 6,66; 84,22);
- non è un testo inventato da Maometto né da altri autori (cf. 10,37; 11,13.35; 16,103; 25,4; 32,3; 46,8; 69,44-47), né è la copia di favole antiche o di leggende (cf. 25,5);
- nessuno può cambiare il Corano (cf. 10,15; 18,27) e Maometto non ha mai recitato né copiato alcun altro libro (cf. 29,48);
- è stato rivelato nel mese di *ramadân* (cf. 2,185), in una notte benedetta (cf. 44,2; 97,1) e nella lingua araba (cf. 12,2; 13,36-37; 19,97; 20,113; 41,3.44; 43,2-3);
- è un libro chiarissimo, una vera luce (cf. 5,15; 11,1; 12,1; 15,1; 26,2; 27,1; 28,2; 31,2; 45,20), è sublime e glorioso (cf. 15,87; 50,1), Dio per sua volontà se lo potrebbe riprendere (cf. 17,86);
- è un libro rivelato agli arabi affinché anch'essi avessero un libro sacro (cf. 6,156);
- è senza dubbi e, quindi, una guida sicura (cf. 2,2; 16,102; 25,1; 28,49);
- è il criterio del bene e del male (cf. 3,4; 25,1), non teme smentite (cf. 41,42);
- è la guida di Dio e Dio se ne serve per guidare chi vuole (cf. 7,203; 39,23);
- è il racconto più bello (cf. 39,23), ma pure guarigione e compassione per i fedeli e causa di perdizione per gli iniqui (cf. 5,68; 17,82);
- le sue parti s'assomigliano e si ripetono (cf. 39,23);
- contiene ogni sorta di esempi (cf. 17,89), nonché versetti chiari e altri scuri (cf. 3,7);
- contiene i segreti del cielo e della terra (cf. 27,75);
- Dio può abrogare qualche versetto e rivelarne uno migliore o eguale (cf. 2,106);
- nel Corano non vi è nulla di tortuoso (cf. 18,1-2);
- è inimitabile e facile da ricordare (cf. 2,23-24; 17,88; 39,23; 54,32.40);
- dev'essere recitato come una salmodia e con calma (cf. 20,114; 73,4; 75,16);
- chi recita il Corano si rifugia in Dio (cf. 16,98), mentre chi lo ascolta s'intenerisce al ricordo di Dio (cf. 39,23), e lo si ascolta in silenzio (cf. 7,204), recitando ciò che di esso risulta agevole<sup>18</sup> (cf. 73,20).

Come afferma lo studioso pakistano Fazlur Rahman, morto negli Stati Uniti il 1988, i racconti resi ortodossi e standardizzati della rivelazione coranica danno un'immagine meccanica ed esternalizzata della relazione tra il Profeta e il Corano. Rahman sostiene che il Corano è interamente

---

<sup>18</sup> Cf. l'indice analitico alla voce *Corano*, in *Il Corano*, introduzione, traduzione e commento di C.M. Guzzetti, 397-398.

la parola di Dio nella misura in cui è infallibile e totalmente scevro da menzogna, o in quanto è giunto nel cuore del Profeta e poi sulla sua lingua. Si tratta di recuperare il senso d'una rivelazione dinamica rispetto al carattere verbale della rivelazione coranica. Maometto stesso ha avuto un ruolo attivo nella rivelazione divina in quanto destinatario. Solo così si può rendere possibile un rinnovamento (*tajdíd*) e una vera riforma all'interno della comunità musulmana.

Il Corano dev'essere affrontato nella sua totalità (visione del mondo insita al testo) e storicità (individuare l'emergere dei temi particolari), evitando frammentazioni ed estrapolazioni. Inoltre, l'aspetto etico (la teoria del bene e del male) è centrale nel Corano stesso. Rahman, diversamente dagli autori antichi e tradizionali, si è chiesto in che modo lo spirito del Profeta è riuscito ad entrare in contatto con la rivelazione divina. All'opposto, l'ortodossia musulmana era solo preoccupata d'affermare che la parola di Dio non è giunta al Profeta solamente sotto forma d'ispirazione, ma in maniera tale che le parole stesse del Corano sono da considerarsi rivelate. La tradizione afferma che in Dio la Parola è unica, così il Corano è uno.

Per Rahman, il Libro è stato inviato al cuore del Profeta, il quale lo ha espresso, di quando in quando (per ben ventitré anni), nella sua lingua, secondo i suoi idiomi, le espressioni e lo stile che erano già i suoi. Il Corano porta, come testo scritto, questo patrimonio del Profeta! Nella percezione mistica vi è sempre l'elemento cognitivo che permette di dare forma a un'idea o all'intuizione. Anzi, la percezione si esprime in un'idea che è l'aspetto temporale di ciò che è in temporale. Vi è una relazione organica tra percezione e idea. È bene prendere sul serio la dimensione psicologica della rivelazione coranica, di considerare il processo creativo della mente. La Parola del Corano è rivelata perché la fonte risiede fuori di essa. Poiché l'intero processo s'è prodotto all'interno stesso della mente del Profeta, è altresì parola del Profeta. La Parola è passata dal cuore del Profeta<sup>19</sup>. Tuttavia, il carattere ispirativo e divino del Corano non si può ridurre a un processo mentale. Il segno soprannaturale sta nella sua forza etica, negli slanci morali che rendono la rivelazione unica. La legge morale è immutabile ed è il comandamento di Dio che l'uomo può compiere o rifiutarsi d'assolvere.

È irrilevante pensare che la superiorità del Corano, rispetto alla Bibbia, consista nel fatto che la trasmissione del messaggio coranico non è distorta, mentre quella giudaico-cristiano lo è, almeno potenzialmente, perché soggetta a passaggi, trasmissioni. Non si può sostenere – scientificamente – che il Corano non abbiamo vissuto, in quanto testo scritto e compilato, una fase di trasmissione orale prima della sua stesura. Ed è veramente troppo ingenuo – apologeticamente superato – lo sforzo di coloro che sostengono la stesura delle parti del Corano nel momento stesso in cui queste sono state pronunciate.

Ci sono diverse strategie adottate dalle civiltà per la conservazione d'un testo. Innanzitutto, la sua stesura definitiva e completa in modo continuativo e permanente. Segue la possibilità d'affidare il testo a più copisti del futuro con il rischio maggiore di refusi, glosse, rimaneggiamenti anche a motivo d'incompetenza. Il testo può subire anche delle variazioni importanti. Si riconosce, al Corano, la mancanza di errori essenziali durante il corso della trasmissione. La fedeltà è dimostrata dal fatto che anomalie molto antiche del testo sono state preservate fedelmente.

La trasmissione orale – la *traditio* – risultava essere, anche dopo la morte del Profeta, la forma propria della comunicazione e della conservazione dell'identità della fede o di un'esperienza rilevante, come nel caso di quella religiosa. Fino a quando non si supererà il *gap* provocato dalla teoria che considera il Corano scritto al tempo in cui è stato proferito – e che i suoi testi contengono letteralmente le parole pronunciate dal Profeta – ogni tentativo di dialogo con la modernità è vano e resta inconcludente, inefficace, bloccato. Ci si può appellare, invece, a una tradizione orale forte ed efficace, capace di rafforzare la trasmissione scritta. I punti discordanti nelle diverse collezioni del testo coranico riguardano soprattutto la recitazione e la fissazione delle vocali. Generalmente, però, le variazioni toccano le singole lettere.

---

<sup>19</sup> Cf. F. RAHMAN, *Islamic methodology in History*, Islamabad 1965; ID., *Islâm*, Chicago 1966; ID., *Major Themes of the Qur'ân*, Minneapolis 1980; ID., *Islâm and Modernity*, Chicago 1984; ID., *La religione del Corano*, Milano 2003.



L'autorità del Corano nel nostro tempo non esime dalla lettura critica del testo: ritenerlo increato e, letteralmente, parola divina, nonché inimitabile (cf. 10,38; 11,13; 17,88), considerando il fatto che il suo linguaggio contiene anche termini stranieri, presenti nelle lingue semitiche locali, non favorisce una serena ricerca esegetica. È necessario che la tradizione islamica consideri in misura non più marginale il fatto che la rivelazione riflette l'ambiente sociale e storico-politico del momento. Per la maggioranza dei musulmani moderni, una simile ipotesi è improponibile. Eppure è un dato oggettivo di fatto: il Corano ha preso forma in un contesto culturale particolare, ed è il prodotto culturale del tempo. Ciò non dovrebbe mettere in discussione l'origine divina del messaggio profetico. L'analisi linguistica del testo coranico non è sufficiente alla comprensione del messaggio divino senza un riscontro storico e una contestualizzazione ad ampio raggio. L'intransigenza e l'inflessibilità di molti dottori e studiosi islamici non permetterà alcun progresso all'interno della comunità dei fedeli. È come se il Corano vivesse d'una propria referenzialità linguistica inalterabile. È un paradosso: il Corano è sì un testo linguistico, ma altresì un testo storico, un prodotto culturale del tempo! È quanto ha tentato di ripetere, senza per questo sentirsi eretico, il critico Nasr Ḥamîd Abû Zayd. Egli ha trattato il Corano come un testo rivelato da Dio al Profeta. Tuttavia, questo testo è messo in lingua umana, che è la lingua araba<sup>20</sup>. Da qui lo sforzo ermeneutico per capire ciò che è linguaggio mitico, poetico, simbolico, all'interno della rivelazione coranica. Studiando i metodi interpretativi del Corano, Zayd è riuscito a individuare anche particolari aspetti delle tematiche coraniche. Per esempio, l'idea della predeterminazione divina sull'agire umano è il frutto, o l'espressione teologica, del dominio politico e socio-culturale degli omayyadi. Il loro assolutismo è stato combattuto dai mutaziliti. Ne risulta che il Corano è un testo linguistico, un testo storico e un prodotto culturale.

Malgrado la rivelazione divina, la lingua del Corano è una lingua umana. La teoria delle circostanze della rivelazione profetica indica e svela bene la dimensione dialettica del Corano. Secondo Zayd, i primi musulmani avevano inteso bene che il testo non era separato dalla realtà. Il Corano è, in prima istanza, una forma d'atto comunicativo che comprende sei fattori: un emittente (Dio), un messaggio (letterale e spirituale, che cambia in base ai contesti), un destinatario o ricevente (l'angelo Gabriele e poi il Profeta, poi la comunità), un contesto (elemento indispensabile per capire il testo), un codice (le manifestazioni dell'angelo Gabriele) e un contatto (in tre forme, cioè, l'ispirazione, il dialogo e la mediazione del messaggero). Zayd passa poi a considerare i tre aspetti del testo coranico: il contenuto, la lingua e la struttura. Se ne deduce che, nel passaggio dall'oralità alla scrittura canonica, l'interpretazione del testo da parte della comunità è parte integrante del processo di riorganizzazione del materiale coranico (versetti e capitoli).

Il Corano rappresenta uno spazio di comunicazione tra Dio e l'uomo. Queste due dimensioni di divinità e umanità furono le più dinamiche all'opera nel processo di canonizzazione del Corano stesso. Da qui il carattere creato del Corano che non è alcun modo identico alla Parola eterna di Dio. L'interpretazione, allora, è l'altra faccia del testo. Perché un messaggio non può essere rivelato, in quanto può assumere un significato solo se viene compreso dal destinatario. È per il fatto d'averlo potuto comprendere, attraverso la loro cultura e lingua, che i primi fedeli musulmani hanno potuto aderire al messaggio divino. Come ogni testo, il discorso del Corano non è esplicito in sé; richiede di essere recepito, decodificato, interpretato. Senza l'atto interpretativo, il Corano resta un testo senza significato. Zayd preferisce parlare proprio d'interpretazione (*ta'wîl*) e non di commento (*tafsîr*): perché l'intelligenza umana assume un ruolo centrale nella ricezione del Corano. Mentre il *tafsîr* rinvia soprattutto a delle spiegazioni, delle chiarificazioni, a degli strumenti di comprensione del testo – a partire dal patrimonio dei commenti del Corano –, il *ta'wîl* è un'esplorazione dei sensi profondi e nascosti del Corano e ammette un processo di scoperta che va oltre l'esegesi letterale. Il ruolo del lettore, nel *ta'wîl*, è più attivo e determinante che nel *tafsîr*.

Sarebbe interessante considerare pure il ruolo liturgico del Corano. Il fedele non legge il testo sacro, bensì lo recita: la lettura potrebbe apparire offensiva perché ricorda la pratica liturgica degli

---

<sup>20</sup> Cf. N.H. ABÛ ZAYD, *Islâm e storia: critica del discorso religioso*, Torino 2002.

ebrei. La recitazione facilita la memorizzazione del testo. Che cosa si recita? Secondo il Corano, ciò che diventa facile per il credente (cf. 73,20). Le cinque preghiere del musulmano iniziano con un modulo o formulario chiamato *rak'a* a cui s'abbinano dei movimenti fisici: il fedele inizia con la *ra'ka* stando in piedi, poi s'inchina, s'inginocchia e si prostra due volte. La recitazione riguarda tre brevi versetti del Corano. Uno dei più citati è: «Dì: “Egli, Dio, è uno, Dio, l'Eterno. Non generò né fu generato e nessuno gli è pari» (112,1-4).

Accanto all'uso liturgico del Corano, ve ne è uno semiliturgico che avviene in famiglia, tra amici, quando si è al lavoro: in silenzio o in compagnia si recitano interi brani del Corano. A volte, in famiglia, si fa a gara per recitare quante più sure è possibile. Il Corano è recitato anche per gli ammalati, o in un momento di festa, o per altre circostanze, anche di morte. La recitazione musicale del Corano non è ben vista, anzi, condannata. È ammessa solo una recitazione con le note. Molte le obiezioni sulla possibilità, in musica, d'allungare le vocali brevi. Nei primi secoli dell'epoca islamica, si formarono dei veri e propri stili di recitazione che considerano due elementi essenziali. Il primo è di ordine fonetico e normativo. Il secondo riguarda, invece, l'aspetto strettamente musicale del testo. La sura 112 resta la più usata per la recitazione e per la stesura delle note.

#### 4. I riferimenti biblici più importanti

Il Corano si riferisce di continuo all'Antico Testamento e, in modo particolare, alle tradizioni e ai racconti: li esamina, li valuta, li utilizza e li trasforma. Così per il Nuovo Testamento: il Corano raccoglie le tradizioni attorno a Gesù (alla sua vita e alle sue opere), anche se in misura minore rispetto all'Antico Testamento. Maometto ha ricevuto informazioni da tradizioni orali sia di matrice cristiano-agnostica che giudaica. Tuttavia, come già considerato a proposito del testo sacro, il concetto di “Sacra Scrittura” e di “rivelazione” cambia notevolmente.

Mentre in senso giudaico-cristiano la Scrittura è orientata alla rivelazione che la precede e si pone come strumento di mediazione a servizio della stessa rivelazione – la forma scritta della Parola nelle parole umane è il riflesso dell'annuncio e della testimonianza dell'evento della rivelazione nell'annuncio –, secondo il Corano, la rivelazione di Dio coincide con il medesimo testo sacro. Se la rivelazione biblica riguarda l'autocomunicazione di Dio che si realizza nella storia, specialmente in quella del popolo d'Israele e, per noi cristiani, in Gesù di Nazaret –, il Corano presenta la rivelazione di Dio in una maniera metastorica, ciclica e protologica, considerando, cioè, il rapporto che da sempre si è instaurato tra Dio, Adamo e il resto del creato.

Si può notare, allora, che non cambiano solamente i riferimenti ai personaggi, ai fatti, ai luoghi, alle condizioni e agli eventi richiamati nel Corano rispetto ai paralleli biblici, ma anche la funzione di questi personaggi e il senso storico-salvifico di certi eventi. Per esempio, Abramo, nel Corano, è immagine del vero credente. La differenza sostanziale non riguarda semplicemente il fatto che, per la tradizione musulmana, egli sacrificò il figlio Ismaele e non Isacco, come invece riporta la tradizione giudaico-cristiana, bensì l'assenza d'un riferimento storico-salvifico. L'elezione d'Abramo, la promessa d'una discendenza, il cammino di questo grande patriarca insieme alla sua tribù, costituiscono degli elementi fondamentali e decisivi per affermare il senso storico-salvifico della rivelazione di Dio. Il senso della storia, nel Corano, è soprattutto meta-storico, quasi mitologico. Nella Bibbia, invece, la storia è un luogo teologico, lo spazio della salvezza; il tempo è l'opportunità di compiere qualcosa con Dio.

Questa critica vale altresì per la storia e la vocazione degli altri profeti o personaggi biblici: Jhwh elegge, chiama, rimprovera, guida, orienta, punisce, agisce, interviene continuamente nella storia del suo popolo. E lo fa con *pathos*: l'uomo è l'unica creatura vivente che riesce a smuoverlo, a condizionarlo, a suscitare in lui una reazione, a provocarlo! Questo aspetto è del tutto assente nel Corano. Il cristianesimo, poi, non è una religione naturale né un'ideologia, né un codice di comportamento morale. È la vita divina manifestata nell'incontro con Gesù Cristo. Per noi, la salvezza avviene nel tempo, nella nostra storia. Il tempo ha acquistato un significato nuovo da

quando Dio in Cristo è entrato nella storia e ha predicato un «anno di grazia del Signore» (Lc 4,19). La rivelazione coranica assume i tratti statici della protologia e della visione ciclica del tempo.

Maometto, pur essendo impressionato dal fatto che ebrei e cristiani avessero le loro Scritture sacre e determinavano la loro esistenza dal rapporto con la Parola, stabilì un rapporto diverso con il Corano. Il testo sacro non è, per i musulmani, il riflesso d'una tradizione viva e organica precedente, né della rivelazione di Dio che l'ha preceduto. Il Corano è la rivelazione di Dio a Maometto, la diretta ed esclusiva parola divina comunicata attraverso la mediazione dell'angelo Gabriele. Non sussiste alcuna mediazione storico-salvifica. La rivelazione coranica è radicata in un'esperienza soggettiva del Profeta che si sente afferrato da Dio. Il contenuto del Corano è comunicato a Maometto in forma diretta e verbale: non vige neanche la categoria biblica dell'ispirazione.

Il Corano, in tal senso, è la norma originaria e l'autorità fondamentale della rivelazione che pone al centro Dio e non il Profeta. Infatti, questi non è definibile nemmeno come santo: è solo un strumento passivo della comunicazione divina! Essendo il Corano scritto in cielo come "Madre-Matrice del libro", ha un valore eterno (cf. 43,4; 56,77-80; 85,21). Il Profeta ricevette la conoscenza della celeste volontà di Dio mentre era rapito in spirito: la contemplò e la recitò. È una circostanza soprannaturale che indusse alcuni dottori musulmani a ritenere che Maometto non sapesse né leggere né scrivere. È la sura 53,1-18 – nonché quella 81,19.23, e la 17,1 – a mediare la rivelazione con la figura dell'angelo Gabriele o un "Potente di forze" o "Nobile messaggero" e "potente presso il trono del Signore".

L'esegesi storico-critica non mette in dubbio la presenza dei testi biblici nel Corano. C'è una storia redazionale del testo sacro dei musulmani abbastanza riconosciuta dagli studiosi! Si può discutere, invece, su quali particolari libri biblici il Corano sembra insistere o riprendere. Di fondo, è presente, nel Corano, un linguaggio religioso molto simile alla Bibbia che potrebbe trarre in inganno circa lo specifico dei testi citati. È pur vero, però, che la maggior parte dei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento resta non citata. Ci sono anche tradizioni che richiamano i libri storici (Davide e Golia, Salomone: cf. 2,250; 34,10-12). Assenti, invece, riferimenti diretti ai libri sapienziali e profetici. L'unica eccezione è costituita dal libro di Giona (cf. 10,98). Il Corano riserva un interesse particolare per alcuni libri: Genesi ed Esodo. Sono narrati continuamente, e ripresi in diversi punti e modi, i racconti della creazione del mondo e dell'uomo, nonché le storie di Noè, d'Abramo, di Mosè e dell'esodo, come pure la storia di Giuseppe.

Le varianti narrative del Corano non permettono di precisare il numero delle citazioni dirette dell'Antico Testamento. Tuttavia, il materiale resta abbondante rispetto al Nuovo Testamento. È presente altresì il racconto di Babele, però riletto diversamente: è il faraone d'Egitto a chiederne la costruzione della torre (cf. 40,36-38). Nel Corano è presente anche il rituale della "giovenca rossa" (cf. 2,67; Nm 19,1-10). I riferimenti non mancano per il decalogo. Ciò che è essenzialmente diverso tra la Bibbia e il Corano è l'uso e la posizione di questi materiali.

Nelle sure, i personaggi biblici appaiono in misura sporadica e a-sistematica. Nella Bibbia, invece, ci sono degli interi cicli dedicati ai patriarchi o ai profeti, etc... Gli studiosi tendono a vedere una riproduzione diretta del *Sal* 37,29 – «I giusti possederanno la terra e la abiteranno per sempre» – nella sura 21,105, ove è detto: «E già abbiám scritto nei Salmi [*Zabûr*] che i miei servi giusti erediteranno la terra» (21,105). Si intuisce, dal Corano, che Davide è considerato come l'estensore dei Salmi (cf. 17,55). Inoltre, è nota la distinzione tra Torah e Vangelo (cf. 3,3-5). Diciotto volte è citata la Torah (*Tawrâh*), quattro volte i Salmi e dodici volte il Vangelo sempre al singolare (in 35,25 si parla del "Libro luminoso"). Altre fonti importanti per il Corano sono il Talmud e i vangeli apocrifi, nonché il mondo pagano preislamico ed elementi zoroastriani e manichei del mondo iranico. Comunque, per il Corano, la vera e unica fonte è Dio. Perciò, Torah e Vangelo sono incompleti e insieme al Corano formano tre aspetti dell'unica parola divina. Gli ebrei e i cristiani formano la "Gente del Libro". Il Corano riconosce ventisei profeti-inviati, di cui ventitré sono biblici e tre arabi (Hûd, Şâlih, Şu'ayb).

I profeti oggetto di grande venerazione sono sei: Adamo, eletto di Dio; Noè, il predicatore; Abramo, l'amico di Dio; Mosè, l'interlocutore; Gesù, la parola o verbo di Dio; Maometto, il messaggero di Dio e il sigillo dei profeti (cf. 33,40). Sono ignorati i più grandi profeti biblici: Isaia, Geremia, Ezechiele, Osea. Ciò significa che Maometto avrà attinto notizie da quelle comunità giudaiche dell'Arabia attente soprattutto al culto, al rito e alla legislazione, rispetto alla grande predicazione dei profeti e al loro messaggio di rinnovamento, di conversione. Le storie dei profeti, nel Corano, non sono collegate tra di loro secondo un piano logico, né appare un riferimento cronologico o consequenziale. È come se il Corano accogliesse delle glosse o aggiunte in determinate circostanze per rinforzare un pensiero o una posizione.

Il Corano non percepisce neanche la distinzione tra Antico e Nuovo Testamento e, diversamente, dal cristianesimo, non rilegge l'Antico in funzione del Nuovo, né si riconosce nelle radici giudaiche: la stessa figura d'Abramo, così importante per i musulmani, riappare nel Corano per giustificare il carattere naturale e protologico della fede predicata da Maometto<sup>21</sup>. Mentre nel tempo, soprattutto oggi, il cristianesimo ha maturato una certa coscienza a proposito della santa radice d'Israele come luogo di provenienza, nonché del carattere giudaico dalla stessa figura di Cristo e delle prime comunità, come anche della Vergine Maria, tale consapevolezza è assente nelle comunità islamiche e nel medesimo Corano.

I Vangeli sinottici sono i testi biblici neotestamentari più citati nel Corano. Assumono un certo rilievo le pericopi narrative dell'annuncio e nascita del Battista<sup>22</sup> e di Gesù. Sporadici e poco significativi i richiami alla vita di Gesù, ai suoi miracoli, agli apostoli. Nella sura 48,29 è ripresa la spiegazione evangelica circa la parabola del seminatore (cf. *Mt* 13,18-23). Ovviamente, il linguaggio parabolico e metaforico del Corano differisce parecchio da quello evangelico. Infatti, nel Corano s'accenna appena a qualche metafora, e la forma narrativa delle parabole è poco dettagliata. Le parabole si riducono, tante volte, a semplici paragoni, come nel caso della parabola del ragno contenuta in 29,41: i miscredenti o i pagani, coloro che si scelsero degli alleati al di fuori di Dio, assomigliano al ragno che si sceglie una casa, ma la più tenue delle case.

I confronti sono talmente brevi da apparire poco comprensibili: il linguaggio non è diretto, né vivo, né efficace come nel caso delle parabole evangeliche! Racconti più compiuti si trovano in 36,13ss., a proposito degli abitanti della città, e in 18,32ss., circa i due uomini o giardinieri. Forse, per il loro stile sintetico, le parabole del Corano sono più vicine allo stile rabbinico. Comunque, assumono soprattutto una funzione chiarificatrice. Se la ragnatela si spezza, e la città opposta a Dio muore di fame, il prato del giardiniere empio inaridisce.

C'è un messaggio, un insegnamento da trarre dal racconto. Invece, nelle parabole evangeliche, l'uditorio è coinvolto direttamente, chiamato a giudicare, a reagire, a prendere posizione. Come genere letterario biblico, infatti, la parabola tende a creare una sorta d'uncino, d'aggancio, tra la realtà di Dio – il Regno che viene – e la realtà dell'uditorio, attraverso un racconto verosimile che funge da terzo termine di paragone. Tale tecnica non è minimamente considerata nel testo coranico.

La morte e la risurrezione di Gesù ricevono un'interpretazione molto diversa rispetto ai Vangeli. La stessa figura di Gesù – sia dal punto di vista storico che dogmatico – è compromessa. Il Corano ne parla nella prospettiva dei profeti che hanno preceduto Maometto. Non si può assolutamente parlare d'una cristologia coranica. L'immagine di Gesù, per Maometto, è stata contraffatta dagli stessi cristiani. Gesù non può essere figlio di Dio (cf. 19,34-35) né Maria può aver partorito un Dio ed essere all'interno della Trinità: Dio-Gesù-Maria. Di solito si presenta Gesù come il Figlio di Maria: di Giuseppe non si parla minimamente. Nella sura 19,30-33, Gesù bambino parla di se stesso presentandosi come servo di Dio, colui che ha ricevuto il Libro (il Vangelo) ed è diventato un

---

<sup>21</sup> Sulla cristologia coranica e post-coranica, cf. P. BRANCA, *Gesù nella letteratura islamica post-coranica*, in *Communio* 213 (3/2007) 49-56.

<sup>22</sup> Di Giovanni (*Yahyá*), figlio di Zaccaria, si mette in evidenza proprio il suo nome che, per gli esegeti musulmani, significa "rinascita" (*hayât*). Il Corano lo descrive, fin da piccolo, come un timorato e puro, pieno di pietà filiale (cf. 19,12-15). Importante la famiglia di Giovanni: Zaccaria, insieme a sua moglie e al profeta gareggiano in opere buone e invocano Dio in speranza e timore, umiliandosi davanti a lui (cf. 21,90).

profeta: egli è stato benedetto da Dio che gli ha prescritto la preghiera e l'elemosina fino al giorno della sua morte. Gesù diviene un profeta tra i tanti profeti della Scrittura (cf. 3,39; 4,155).

Gesù, nel Corano, 11 volte è citato con il titolo di Cristo e 13 con il nome Gesù Cristo. Tuttavia, l'appellativo "Cristo" non è stato recepito in senso escatologico né messianico: è il nome proprio di Gesù. Nella sura 4,171, invece, Gesù è definito come "parola di Dio", cioè il Verbo-Messaggero di Dio che egli pose in Maria. In tale prospettiva è da rileggere anche la sura 3,45, ove s'afferma che gli angeli dissero a Maria che Dio le annunciava la buona novella d'una Parola proveniente da lui, e il cui nome sarà il Cristo, Gesù figlio di Maria. Interessante il richiamo a Gesù nella sura 3,55: «E quando Dio disse: "Gesù, ecco che ti farò morire e ti porto con me, e sino al giorno della risurrezione pongo quelli che ti seguono al di sopra di quelli che non credono"».

Si può ritenere giusto, senza sbagliare, che, in questo brano, Gesù appare come modello di fede, o quale norma della fede nel Corano. La stessa sua madre, Maria, è un modello da seguire per tutti gli uomini di buona volontà d'ogni tempo (cf. 66,14). In 5,110, riprendendo dei riferimenti apocrifi neotestamentari, si ricorda che Gesù partecipa, in qualche modo, al soffio creatore di Dio, in quanto formò con l'argilla la figura d'un uccello con il permesso divino e ci soffiò sopra, dando vita a quell'uccello. Con lo stesso soffio di vita guarì il cieco nato e il lebbroso, come anche con il permesso di Dio, Gesù risuscitò i morti. A partire da questi riferimenti coranici, molti mistici musulmani rileggeranno la vita e l'opera di Gesù come segno-simbolo del soffio vitale divino. In tal senso, Cristo è l'uomo perfetto, il Maestro venuto attraverso lo spirito vivificante di Dio. Dal suo spirito vivificante soffia la fragranza dell'Unico. Addirittura, Ibn 'Arabî definisce Gesù il "sigillo della santità" e il "simbolo di esistenza"²³.

È sottolineata non l'origine divina di Gesù, bensì la potenza creatrice di Dio. Così è per la nascita verginale di Gesù: è un segno dell'onnipotenza divina (cf. 3,47). La creazione d'Adamo, secondo tale prospettiva, è un segno ancora più grande del potere creativo di Dio, perché Adamo non aveva né madre né padre (cf. 3,59; 15,26-30). Dio ha dato a Gesù prove evidenti (cf. 2,87.253), confermandolo nello Spirito Santo (cf. 2,87), rendendolo un segno (cf. 21,91; 23,49-50). Come gli altri profeti, Gesù è giunto con prove evidenti. Numerosi uomini sono stati resi segni da Dio. Il Corano trascura totalmente il carattere regale e la discendenza davidica di Gesù così come appaiono, invece, nei Vangeli dell'infanzia. Cristo s'inserisce all'interno delle religioni del Libro. Giovanni il Battista, poi, non è inteso nel Corano quale precursore (cf. 3,38-41; 19,2-15): come Gesù, egli è un profeta e un uomo giusto, un asceta. Il Corano sembra dedicare maggiore attenzione a Maria rispetto a Gesù quando sono richiamati i Vangeli dell'infanzia. Maria, infatti, appare come l'eletta e Dio le invia il suo spirito che è paragonato a quello d'un angelo²⁴. Questi le indicherà come difendersi dall'accusa d'adulterio (cf. 19,16-29).

I riferimenti alla vita pubblica di Gesù sono minimi: s'accenna al cieco nato, al lebbroso e alla risurrezione dei morti in 5,110. I miracoli dell'infanzia, riportati dai vangeli apocrifi, appaiono nel Corano quando si parla di Gesù che plasma con la creta un uccello e gli dà vita. I discepoli di Gesù sono riconosciuti semplicemente come aiutanti di Dio (cf. 61,14; 3,52). Un riferimento a *Mt* 19,24, ove si tratteggia l'impossibilità d'un ricco di entrare nel regno dei cieli, è presente nella sura 7,40 ove s'afferma che a quanti hanno smarrito i segni divini, e superbamente se ne sono allontanati, non saranno spalancate per loro le porte del cielo e non entreranno nel giardino del paradiso prima che il cammello sia entrato nella cruna d'un ago. La sura 90,8 riprende, invece, la dottrina delle due vie che nei Vangeli appare in *Mt* 7,13. Il discorso della montagna, lì dove s'accenna all'ipocrisia del culto e della preghiera, nonché dell'elemosina, riappare nella sura 107,4, pure in 2,264 e 4,38. Non mancano altri riferimenti o paralleli abbastanza isolati come per il giudizio finale, per il peccato, per la fede.

Come per la sorte d'ogni profeta, anche Gesù aveva dei nemici che tramavano contro di lui (cf. 3,54; 5,110 8,30; 61,6). È rifiutata in misura totale la morte in croce di Gesù perché Dio non

<sup>23</sup> Per approfondimenti, cf. F. SKALI, *Gesù nella tradizione sufi*, a cura di O. Di Grazia, Milano 2007.

<sup>24</sup> Per approfondimenti, cf. Y.S.Y. PALLAVICINI (ed.), *La sura di Maria. Traduzione e commento del capitolo XIX del Corano*, Brescia 2010; Y.G. RAGOZZINO, *La Madonna dei musulmani. Sittina Maryam*, Padova 2012.

abbandona mai i suoi profeti (cf. 3,52-54; 4,155-159). Il suo destino è quello di essere un precursore di Maometto (cf. 61,6). Del rifiuto di Gesù, come degli altri profeti, i giudei ne sono responsabili. Gesù morì in modo naturale e fu chiamato da Dio a sé. Così dicendo, si svuota il cristianesimo dell'elemento storico-salvifico essenziale: la croce! Nel giorno della risurrezione, il Cristo verrà come testimone (cf. 4,159). Mai si fa riferimento all'unione ipostatica o al carattere divino di Gesù (cf. 4,171; 5,72; 19,34). Rimane estraneo al Corano anche il principio dell'incarnazione.

Altri segni positivi sulla figura di Gesù e la sua missione, da rileggere sempre nell'ottica coranica, nel senso cioè di strumenti nelle mani di Dio – anche Maometto lo è per l'uso funzionale della sua stessa profezia –, sono: l'appellativo “Benedetto ovunque si trova” (cf. 19,31); “custode conoscitore”; “testimone”; “eminente e illustre” (cf. 3,45); “servo di Dio” (cf. 19,30).

Il Corano non dedica una sura ai racconti della creazione: il materiale è sparso un po' ovunque. C'è il Dio supremo che ha creato i cieli e la terra e non ci sono più delle forze cosmiche. Ciò esclude ogni forma di politeismo. Il Corano, quindi, non si stanca di ripetere che tutto ciò che è stato creato viene da Dio.

La creazione è prova dell'esistenza di Dio e del suo potere (cf. 6,72b; 35,1; 67,1-3; 71,15-17). I segni di Dio sono visibili nell'universo (cf. 3,189-191). È ripreso il senso della creazione in sei giorni (cf. 10,3-6). È negato, invece, l'idea del riposo sabbatico: Dio non si riposò ma s'assise in trono (cf. 7,54; 20,5), ed è impegnato nella creazione continua (cf. 16,8b; 35,1; 55,29), senza la mediazione di cause seconde. Secondo la cosmogonia coranica, la terra è al centro dell'universo e al di sopra di essa ci sono gli astri e sette cieli con i beati. Il trono di Dio è posto al sommo vertice. In posizione diametralmente opposta, sotto la terra, ci sono i sette giorni dell'inferno con i dannati. Forse c'è un vago richiamo alla scala di Giacobbe secondo *Gen* 28,12. Dio, infatti, è il Signore delle scale, per le quali salgono a lui gli angeli e lo Spirito (Gabriele), in un giorno che dura cinquantamila anni (cf. 70,3b-4). Il dualismo tra carne e spirito è, nel Corano, ignorato.

La creazione porta i segni della verità di Dio, cioè della giustizia e della realtà delle cose. Non è per uno scherzo che i cieli e la terra e tutto il resto del mondo sono stati creati, ma per uno scopo serio (cf. 44,38-39; 46,3).

La creazione dell'uomo ricalca i tratti essenziali della Genesi: Adamo è prescelto da Dio ed è il suo vicario sulla terra (cf. 2,30; 3,33). Inoltre, è il primo anello della catena profetica che si conclude con Maometto. Non vi è nessun riferimento al peccato originale né al significato della sua trasmissione. Si parla di un'espulsione dal giardino e di nulla più. Nella sura 25,54 s'accenna alla creazione d'Adamo mediante l'acqua, mentre nella sura 38,71-72 si parla dello spirito di vita infuso da Dio nel primo uomo. Adamo è polvere, argilla, un grumo di sangue (cf. 32,6-9): è Dio stesso che mette l'uomo nell'utero materno, fino a trasformarlo in pezzo di carne, in ossa, poi in nuova creatura (cf. 23,12-14). Gli angeli, per ordine divino, furono chiamati a prostrarsi innanzi ad Adamo per la sua bellezza (cf. 38,71-74): gli angeli si prostrarono eccetto *Iblîs* che si gonfiò d'orgoglio e fu miscredente. Così Dio lo maledisse (cf. 38,76-77). Adamo insegna agli angeli i nomi di tutte le cose e abita con la moglie – Eva non è mai nominata esplicitamente – nel giardino (cf. 2,35). Agli occhi di Dio, Gesù è come Adamo che Dio creò dalla polvere (cf. 3,59). La somiglianza tra Adamo e Cristo sta nel fatto che entrambi provengono da Dio e non hanno un padre umano.

Interessante, a proposito del peccato d'Adamo e d'Eva, rilevare questi particolari: è il serpente che sedusse con inganno direttamente Adamo ed Eva, e non quest'ultima a rivalersi su Adamo (cf. 7,19-21); Adamo ed Eva non s'accusano a vicenda innanzi a Dio, bensì accusano il serpente e chiedono il perdono (cf. 7,22-25); Dio perdonò il peccato ad Adamo rivolgendosi a lui benigno perché egli è il Benigno (cf. 2,36-39).

I versetti dedicati al racconto di Caino e Abele sono poca cosa rispetto alla narrazione estesa di *Gen* 4. Nella sura 5,27-32, il fratricidio è narrato con poca finezza psicologica rispetto al testo biblico: il linguaggio è minimo, povero di simboli, il contenuto sbrigativo, e i nomi dei due fratelli sono sottesi. Il particolare più importante è al v. 31: Caino si pente, ciò presuppone il perdono e la benedizione di Dio. Invece, nella Genesi, Caino è maledetto e disperato del perdono di Dio (cf. *Gen* 4,11-14). Tuttavia, Dio non abbandona Caino al suo destino. Infatti, pone su di lui un segno

accogliendolo sotto la sua protezione. La tradizione islamica riconosce ai due fratelli una sorella gemella: ognuno sposò quella dell'altro<sup>25</sup>.

Un personaggio molto popolare nell'islâm è Noè (*Nûh*), citato in 25 sure. Questi è l'unico uomo giusto della sua generazione. È presentato come un *rasûl* ("messaggero"), pur non avendo un suo libro rivelato. Secondo il Corano, i figli di Noè erano quattro: l'ultimo non salì sull'arca e perì per il diluvio (cf. 54,9-12). Così avvenne anche per l'infedele moglie di Noè che fu punita (cf. 66,10). La tradizione islamica vuole che sull'arca di Noè furono portate le spoglie mortali d'Adamo. Bibbia e Corano coincidono nel fissare l'età della morte di Noè: avvenne mentre costui aveva 950 anni.

Un'analogia parziale, tra Bibbia e Corano, si ha pure per la costruzione della torre di Babele che, nel Corano, diviene la torre del faraone (cf. 28,38-40; 40,36-37). La costruzione della torre è posticipata al tempo di Mosè ed è inserita nella sua lotta per liberare gli ebrei dalla tirannia del faraone. Il tema comune è l'arroganza e l'oppressione che sono punite da Dio. Un segno per i sapienti, invece, è costituito dal pluralismo delle lingue (cf. 30,22). Tale segno, però, assume un carattere negativo nella Bibbia. Il Corano, poi, presenta il caso d'altre costruzioni umane distrutte da Dio (cf. 7,137; 26,128-129). Si tratta di edifici umani che diventano segno della vanità dell'uomo e della sua illusione di essere forte e stabile per sempre. Il tema biblico della dispersione degli uomini dopo la costruzione della torre di Babele e delle loro discordie è accennato in 2,213; 10,19; 11,118.

Abramo (*Ibrâhîm*) è un grande profeta che ha un solo libro sacro (cf. 87,19). È descritto come uomo giusto (cf. 16,120-122). Egli non è ebreo né cristiano, bensì un *hanîf*, un monoteista intransigente, un vero cercatore di Dio, sottomesso, un devoto. Ibrâhîm è l'archetipo del vero credente che non si lascia avvincere dalla vanità degli idoli e adora l'unico e vero Dio. A lui è dedicata la sura 14: Ibrâhîm è portatore dell'islâm universale, di quella religione naturale che è prima d'ogni altra religione. Nelle sure più antiche, Ibrâhîm non diviene una figura di rilievo ed è oscurato, come personaggio, da due grandi profeti: Mosè e Gesù. Solo verso la fine del periodo meccano, una decina d'anni prima della morte di Maometto nel 632, Ibrâhîm acquisterà un certo rilievo nel Corano. Egli prega per la venuta di Maometto (cf. 2,129) e supera qualsiasi prova. Disputa con un re, predica il vero Dio al padre idolatra e distrugge gli idoli a rischio della propria esistenza. Dio lo benedice e gli dà, come ricompensa, la nascita del figlio Ismaele e poi d'Isacco. Finalmente, nella sura 4,125, Abramo è chiamato "amico di Dio" (*Khalîl Allâh*); e *Al-Khalîl* diventerà il nome della città palestinese di Ebron dove si venera la tomba d'Abramo. Nella tradizione musulmana, il sacrificio d'Isacco è riletto come sacrificio d'Ismaele. Abramo è grande per questa offerta e per la sua capacità d'intercedere presso Dio per il popolo di Lot (cf. 11,74-76). In quanto perfetto musulmano, Ibrâhîm, insieme al figlio Ismaele, fonda e purifica la Ka'ba e indice il pellegrinaggio (cf. 2,125-129; 22,26-29), divenendo, con Ismaele, capostipite degli arabi e grande patriarca dell'islâm. Il Corano offre, a questo punto, un'immagine straordinaria d'Abramo che, per la sua generosità e fedeltà, diviene l'amico di Dio.

Isacco (*Ishâq*) e Ismaele (*Ismâ'il*) sono, nel Corano, due profeti e figli primogeniti d'Abramo, ai quali Dio affidò un messaggio e una missione (cf. 2,136; 3,84; 19,49). Sono spesso citati insieme ad Abramo nelle varie liste di profeti, in certe circostanze congiuntamente (cf. 2,136.140; 3,84; 4,163; 14,39) e talvolta separatamente. Isacco appare come figlio d'Abramo, mentre Ismaele è poco menzionato, tra altri nomi di profeti (cf. 6,84.86; 21,72.85; 38,45.48). Anche le loro figure si sono evolute nel corso della formazione del Corano, fino ad accentuare il ruolo d'Ismaele. Isacco figura, invece, come il figlio preannunciato ad Abramo dai visitatori angelici (cf. 11,71), ed è il primo anello della sua discendenza profetica. Anche se è presentato come il figlio della promessa, nulla è aggiunto circa la sua vita.

D'Ismaele, poi, il Corano non riporta né la sua nascita né l'allontanamento nel deserto con la schiava Agar. Forse perché queste storie erano già note ai musulmani. La tradizione ha rivisto la posizione d'Agar e d'Ismaele: sarebbero giunti alla Mecca e, sul punto di morire di sete, furono

---

<sup>25</sup> Questa parte è stata ben approfondita da Y.S.Y. PALLAVICINI, *Il Misericordioso. Allah e i suoi profeti*, Padova 2009.

aiutati da un angelo a scoprire l'acqua nella fonte di Zamzam, poi ritenuta sacra nel rituale islamico. Ibrâhîm li avrebbe qui raggiunti e aiutati a trovare una sistemazione tra le tribù arabe locali. Il Corano, in verità, non riporta questi fatti. Si limita ad associare la figura d'Ismaele a quella d'Abramo quando parla della purificazione della Ka'ba e del culto da rendere a Dio. Si è affermata, nel tempo, una strumentalizzazione politica e ideologica della figura d'Ismaele: serviva per legittimare la discendenza dei musulmani da Abramo e per rinnegare l'esclusività dell'elezione d'Israele e il particolarismo dell'alleanza attraverso Isacco. Comunque, gli storici del testo coranico sono concordi nel considerare più antica la menzione d'Isacco come figlio d'Abramo e più recente la comparsa d'Ismaele come antenato degli arabi e fondatore del rituale meccano. C'è da dire, poi, che il Corano non insiste più di tanto sulla discendenza abramitica degli arabi attraverso il personaggio Ismaele.

Il carattere della vera discendenza d'Abramo sta nella pietà e nella fedeltà. L'origine ismaelita dei meccani non costituiva, inizialmente, un fattore determinante per la comunità musulmana. Ismaele e Isacco sono, nel Corano, rispetto a Ibrâhîm, due figure secondarie. L'unica eccezione è costituita dal racconto del sacrificio del figlio d'Abramo in 37,101-111: il nome del figlio offerto in sacrificio non è specificato. Si è discusso molto tra gli esegeti circa l'identità del figlio da sacrificare. Alcuni esegeti antichi protendevano per Isacco e altri per Ismaele. I commentari più importanti, però, hanno proteso per la figura d'Ismaele<sup>26</sup>.

Non vi è la possibilità di considerare altri personaggi biblici che ricorrono nel Corano con una certa intensità. Giacobbe (*Ya'qûb*) è discendente d'Abramo (cf. 21,72), figlio d'Isacco (cf. 11,71), guidato da Dio sulla retta via e uomo giusto (cf. 6,84), nonché profeta (cf. 19,49) che ha una rivelazione divina (cf. 4,163) ed è capo degli uomini (cf. 21,73), potente e preveggenete (cf. 38,45-47). Non è ebreo né cristiano, ma un uomo giusto e monoteista come Abramo<sup>27</sup> (*ḥanîf*). La sura 12 parla di lui come del padre di Giuseppe; mentre la sura 2 riporta alcune sue raccomandazioni prima del commiato (cf. 2,133).

Importante, invece, il ruolo di Mosè (*Mûsâ*): per Maometto è il capo supremo del popolo, la guida ideale, nonché il profeta che ha trasmesso il libro sacro della *Tawrâh* o Pentateuco. Esclusivo è il titolo di "interlocutore di Dio" (*kalîm Allâh*). Mosè è il personaggio biblico a cui il Corano dedica maggiore spazio, anche se la figura non è delineata in modo organico e sistematico. Sono seguiti i riferimenti biblici a proposito della sua vita, della lotta contro il faraone, dell'uscita dall'Egitto. Il Corano aggiunge un episodio del tutto estraneo alla tradizione giudaica: il lungo viaggio di Mosè con un personaggio misterioso di nome al-Khaḍîr, che letteralmente significa "il Verde". Questo personaggio misterioso, a volte, è identificato con il profeta Elia, come nella sura 18,60-82. Mosè diviene, nella tradizione islamica, il rappresentante ufficiale della dimensione esoterica dell'islâm o dell'esteriore dell'islâm, cioè della *ṣarî'a*. Invece, il fratello di Mosè, Aronne (*Hârûn*), è il rappresentante della dimensione esoterica o interiore dell'islâm tipica della mistica e

---

<sup>26</sup> Cf. R. DAGORN, *La geste d'Ismaël d'après l'onomastique et la tradition arabes*, Genève 1981; E. SCOGNAMIGLIO, *Il contributo del dialogo nelle religioni abramitiche*, in E. SCOGNAMIGLIO - A. TREVISIOL (curr.), *Nel convivio delle differenze. Il dialogo nelle società del terzo millennio*, Città del Vaticano 2007, 219-240.

<sup>27</sup> Si possono, in parte, condividere le osservazioni di R. Brague a proposito del facile irenismo di quanti vedono nella storia d'Abramo una via dialogica tra le religioni per l'oggi della storia (cf. R. BRAGUE, *Per smetterla con "i tre monoteismi"*, in *Communio* 213 [3/200] 57-72). Tuttavia, il vissuto esperienziale d'Abramo apre un percorso simbolico e teologico originale sia per il dialogo interreligioso che per la considerazione generale del monoteismo. Certamente, una valutazione storico-critica e dogmatica sulla tipologia del monoteismo non permetterà in alcun modo di creare spazi di dialoghi profondi tra le tre religioni abramitiche, neanche tra ebrei e cristiani. Abramo resta, comunque, nell'immaginario collettivo, il segno dell'impossibile possibilità di Dio, dell'accadere del Mistero nella storia che è già e sempre un luogo teologico d'incontro con il divino. Appare, invece, ai nostri occhi, ingenua la proposta di coloro che s'impegnano a riprendere la "via di Noè" – l'"alleanza cosmica o noachica" – per meglio favorire il dialogo tra i monoteismi e, in particolar modo, tra cristiani e musulmani. Questo percorso noachico è possibile sempre nella misura in cui resta su un piano simbolico ad ampio spettro e non viene separato dal contesto della rivelazione biblica e del carattere progressivo della stessa rivelazione di Dio nella storia. L'alleanza cosmica con Noè è un buon punto d'aggancio per il dialogo tra le religioni monoteiste. Però, le differenze restano tali, soprattutto per il significato storico-salvifico della rivelazione biblica rispetto a quella del Corano.



della spiritualità islamica, come ad esempio del sufismo. In realtà, questa distinzione non è valida più di tanto, perché la mistica islamica riprenderà molto l'esperienza di Mosè che ha visto Dio di spalle, per ripresentare il tema della visione, della contemplazione, dell'unione con Dio. Molti elementi della vita di Mosè non hanno un riscontro biblico: forse hanno la loro origine nell'*aggadah* della tradizione giudaica. A volte sono i racconti coranici a fornire elementi originali. Ad esempio, la gara di magia al cospetto del Faraone e la conversione con il martirio dei maghi non hanno equivalenti nel Pentateuco o nell'*aggadah*. Anche il personaggio di Sâmirî, il costruttore del vitello d'oro, imbarazza gli storici del testo. Le divergenze di dettaglio sono numerose: è la moglie del Faraone, non sua figlia, che raccoglie il bambino Mosè; la donna s'allontanerà dal marito per avvicinarsi a Dio (cf. 66,11). Similmente, il soggiorno a Madian è evocato in modo differente. Mosè aiuta due fanciulle e non sette come in *Es* 2,16 e si impegna a servizio da otto a dieci anni. Per di più, un misterioso credente della famiglia del faraone, sconosciuto ai testi biblici e aggadici, prende le difese di Mosè davanti al consiglio degli egiziani (cf. 40,29). Inoltre, i nove miracoli di Mosè comprendono solamente una parte delle piaghe d'Egitto (cf. 17,103; 20,59; 27,12). Lo stesso racconto della liberazione degli israeliti passa, nel Corano, in secondo piano. Invece, spicca l'appello al monoteismo come nella predicazione di Maometto presso gli arabi.

Giuseppe (*Yûsuf*) è il profeta al quale il Corano dedica un testo abbastanza sistematico e lungo: la sura 12. Il capitolo è composto di 111 versetti che narrano la storia di *Yûsuf* e dell'intervento di Dio per il suo profeta. Il messaggio è forte: Dio non abbandona in nessun modo coloro che a lui s'affidano pienamente. È *Yûsuf* medesimo a suscitare, fin da bambino, l'invidia dei fratelli perché prediletto dal padre. Giuseppe è fatto cadere in una cisterna e ripescato da alcuni carovanieri che lo venderanno a un alto dignitario egiziano che lo cresce come un figlio. Nell'età adulta s'imbatte in un nuovo dramma: la moglie dell'egiziano lo desidera e, non potendolo avere, lo accusa d'averla insidiata. *Yûsuf*, ancora giovane, è gettato in prigione, nonostante i numerosi segni che ne attestano la sua innocenza. In questo stato di prigioniero dimostra una sua dote profetica: l'interpretazione dei sogni che gli darà fama e onore anche presso il faraone. Questi lo manderà a chiamare per chiedergli la spiegazione d'un sogno che l'aveva reso inquieto. Attraverso la spiegazione del sogno, *Yûsuf* salva il re e il suo popolo. Il re, per riconoscenza, lo farà primo ministro. Un giorno a Giuseppe si presentano, spinti dal bisogno, i fratelli che anni prima lo avevano gettato nella cisterna. Non riconosciuto da loro, *Yûsuf* li accoglie generosamente. Poi Giuseppe riceve presso di sé i genitori e i fratelli. Tutti si prostreranno a lui una volta che l'hanno riconosciuto. Così s'avvera un sogno che *Yûsuf* fece da piccolo. Il senso del racconto è questo: il Signore è ingegnoso nel portare a buon fine ciò che vuole, perché egli è lo scientissimo e il sapientissimo<sup>28</sup>.

Il profeta Davide (*Dâwûd*) riceve da Dio numerosi "segni prodigiosi" (*karâmât*): la forza d'affrontare e vincere Golia, il regno, la sapienza, la profezia, il libro del Salterio (*Zabûr*: cf. 2,151; 4,163). Davide canta le lodi di Dio accompagnato dai monti e dagli uccelli (cf. 21,79; 34,10).

La figura sapienziale di Salomone (*Sulaymân*) appare, nel Corano, in sintonia con la vita e la saggezza di Davide. Egli è vissuto nel tempo in cui molti credenti si lasciarono fuorviare dal male e si dedicarono all'arte della magia e della divinazione (cf. 2,102). Salomone appare dotato di scienza divina (cf. 27,15): ha ricevuto poteri soprannaturali con cui controbatte i miscredenti e i pagani, nonché gli stessi maghi.

Il titolo di "servo fedele" è riservato al profeta Elia (*Ilyâs*) che è nel novero dei Santi (*Sâlihîn*) insieme agli altri profeti (cf. 6,85). È inviato alla sua gente nel momento in cui Israele ha trascurato il culto di Dio per l'adorazione di Baal. Elia resta inascoltato, ma Dio lo premia. I riferimenti al profeta Eliseo (*Alyasa'*) sono minimi e secondari: di lui è detto che è uno dei migliori profeti (cf. 38,24) ed è posto al di sopra dell'universo intero (cf. 6,86). Attraverso il profeta Giona (*Yûnus*), il Corano afferma la pietà di Dio e la sua bontà. Ingoiato da un cetaceo durante il viaggio, Giona viene spinto dalle onde sulla riva d'una terra deserta e, per volontà di Dio, il misericordioso, viene protetto e ombreggiato sotto una pianta di zucca.

<sup>28</sup> Per approfondimenti, cf. M. CAMPANINI, *Il profeta Giuseppe. Monoteismo e storia nel Corano*, Brescia 2007.